

فلهلم ديلتاي

إقامة العالم التّاريخيّ في علوم الرّوح

ترجمة وتقديم

فتحي إنقزّو

مراجعة :

محمد محجوب



المركز الوطني للترجمة

فلهلم ديلتاي

إقامة العالم التّاريخيّ في علوم الرّوح

ترجمة:

فتحي إنقزّو

مراجعة:

محمّد محجوب

دار سيناترا

ديلـتاي، فلهلم، **إقامة العالم التّاريخـيّ في علـوم الرّوح** (1910)، ترجمة إنـڤزّو، فتحـي - الحجم : 24x15,5 سم - عدد الصفحات: 218 صفحة، منشورات دار سيناترا - المركز الوطني للترجمة، تونس 2015 سلسلة : **ديوان الفلسفة**

ر.د.م.ك.: 978-9938-877-01-4

فلسفة التاريخ - علوم الروح - القرن التاسع عشر - التأويلية - ترجمة - ديلـتاي، فلهلم - إنـڤزّو، فتحـي - محجـوب، محمّد.

Wilhelm Dilthey
Gesammelte Schriften, Band VII, 1927, 1979
Der Aufbau der Geschichtnlichen Welt in den Geisteswissenschaften



37، شارع الحرية - 1002 - تونس
الهاتف: 153 833 71(216+)/179 833 71(216+)
الفاكس: 073 833 71(216+)
الواب: www.cenatra.nat.tn
البريد الإلكتروني: tarjamah@cenatra.nat.tn

مقدّمة المترجم

«إنّما نحنُ حقًّا أمّة ديلتاي.»
أوسكار بيكر

يمثّلُ هذا الكتاب حصيلة جملةٍ من الرسائل والمحاضرات كان فلهلم ديلتاي (1835-1911) قد قدّمها بأكاديميّة العلوم ببرلين بين سنتي 1904 و1910 وجمع فيها بين نصوص قُدّمت في مناسبات متعدّدة في العقد الأخير من حياته. نُشر هذا العمل بعنوان **إقامة العالم التّاريخيّ في علوم الرّوح** ضمن منشورات الأكاديميّة المذكورة سنة 1910[1]، وأعيد نشره سنة 1927 ضمن المجلّد السّابع من "**الأعمال الكاملة**»[2]. ولقد أفضت هذه المباحث بادئ الأمر إلى عمل بعنوان "**دراسات في تأسيس علوم الرّوح**» (1905)، اعتنى به ديلتاي قبل وفاته ولم يبلغ غير تصحيح ثلاث دراسات منها فقط وُضعت في صدر المجلّد

1- Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. in *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-Historische Klasse, Berlin 1910, 1-123.
بخصوص مختلف النّصوص التي تكوّن منها هذا العمل، راجع ملاحظات محقّق المجلّد السّابع، GS VII, 356-357، وكذلك تعليقات المترجم التي ترد في نهاية هذا الكتاب، التّعليق رقم 1.

2- وهي النّشرة المعتمدة في هذه التّرجمة:
Dilthey, *Gesammelte Schriften*, VII, hrsg. B. Groethuysen, 7., unveränderte Auflage 1979, Stuttgart, B.G. Teubner & Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1927[1], 79-188.
كما نشير إلى وجود نشرة منفصلة لهذا الكتاب أنجزها م. ريدل (M. Riedel)، منشورات Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1981. وقد جعلنا ترقيم الصّفحات الأصليّة بين معقّفين في النّصّ العربيّ، وحافظنا على ترتيب حواشي المؤلّف، كما هي، أسفل الصّفحة، مشيرين إليها بالأحرف الألف بائية. أمّا ما يلزم من معطيات للإيضاح أو للتّعليق أو للتّعريف ببعض الأعلام والآثار، فقد جعلناها في تعليقات وضعناها نهاية الكتاب، وميّزناها بالأرقام العربيّة؛ كما ميّزنا أسماء الأعلام برسمها الأصليّ، في أوّل ظهور لها في النّصّ. وكذلك العبارات والاصطلاحات وبعض الجمل الّتي لا يستقيم فهم النّصّ دونها.

المذكور[1]، وهي التي ترد الإشارة إليها في الباب الثّالث من هذا الكتاب[2]. وإذاً فالأمر يتعلق بنصّ لم يكتبه صاحبه دفعةً واحدةً ولم ينشره إلاّ بعد أن استوفى مراحل كثيرة في إعداده وتكميله وتجويد مضمونه، ولعلّه لم يبلغ استكماله، إذ بقي كما يتبيّن القارئ "مخروماً من آخره"، معلناً عن تحليلاتٍ مقبلةٍ وكأنّه قصد به استكمال مشروع "نقد العقل التّاريخيّ" الذي قدّم صيغةً أولى عنه في كتاب 1883 **مقدّمة في علوم الرّوح**، وأعلن في تصديره عن أجزاء قادمة لم تعرف طريقها للنّشر[3]. الأمر الذي يدلّ عليه عنوان النصّ الرّئيس في القسم الثّالث من المجلّد السّابع: «**مخطّطات حول نقد العقل التّاريخيّ**»[4] موحياً بغير شكّ بضرب من الاتّصال بين أثرين قاربت الفاصلة الزّمانيّة بينهما على العقود الثّلاثة تقريباً.

لم يشأ ديلتاي أن يكتب الجزء الثّاني من مصنّف 1883، أو لعلّه لم يفلح في ذلك، لما اعتاد من كتابة أعمال هي مقدّماتٌ ومشروعاتٌ ومقالاتٌ لا تجد طريقها دوماً إلى الاكتمال[5]. كما لم يشأ أنْ يجعل هذا الكتاب، أي **إقامة العالم التّاريخيّ**، تكملةً لسابقه ولم يضع في عنوانه ما يدلّ على ذلك. ولكنّ القرائن التي تنبئ بما بينهما من الاتّصال كثيرة: فإنه فضلاً عن الوعود التي أعلن عنها في تصدير كتابه الأوّل، اشتغل منذ سنة 1895 على صياغة نسقيّة لمشروعه في نقد العقل التّاريخيّ مستأنفاً ذلك سنة 1907 بحسب إشارات

1- أُنظر: "Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften", GS VII, 1-75.

2- ص. 120 (تشير الصّفحة إلى التّرقيم الأصليّ الموضوع بين معقّفين في متن التّرجمة). أمّا بخصوص الإحالة على أعمال ديلتاي فتكون اعتماداً على نشرة **الأعمال الكاملة** التي توزّعت بين النّاشرين B.G. Teubner, Stuttgart ومعه Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen فيما يخصّ المجلّدات XII-I؛ والنّاشر الثّاني فقط فيما يخصّ بقيّة المجلّدات. وقد ابتدأت في الصّدور منذ سنة 1921 وانتهت سنة 2006. ويكون ذلك بذكر الاختصار المتعارف GS متبوعاً بالرّقم اللاّتينيّ للمجلّد والعربيّ للصّفحة.

3- راجع:

Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, GS I, hrsg. B. Groethuysen, 1922, XIX-XX.

4- أُنظر: « Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft », GS VII, 191-291.

5- بخصوص مجموعة النّصوص التي تمثّل محاولات متفرّقة لاستكمال مشروع كتاب 1883، راجع:

Dilthey, *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitung und Entwürfe zum Zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870-1895)*, GS XIX, hrsg. H. Johach & F. Rodi, 1982.

محقّق المجلد الذي يضمّ هذا الكتاب[1]؛ ولم تكن أبحاثه في العقد الأخير من حياته خاليةً من هذا القصد إلى صوغ فلسفته صوغاً مكتملاً وقد بانت ملامح نسقه واستقامت أركانه وذلك بالقياس إلى ما قدّمه في كتابه العُمدة وبناءً عليه. فقد أشار في كتابنا هذا إشارةً صريحةً إلى أنّ عمله إنّما هو مواصلةٌ لمشروع 1883 واستكمالٌ له. في صفحة واحدة شديدة الوضوح والبيان، أشار ديلتاي إلى هذه الصّلة بكتابه السّابق وإلى وجاهة القيام على الأمر الذي انشغل به وضرورة استئنافه:

«أمّا الآن فإنّي سأبحث عن تحديدٍ للمهمّة التي اضطلعت، داخل هذه الحركة العلميّة، بالتّحقيق المقترح في المقام حول إقامة العالم التّاريخيّ في علوم الرّوح. وهي متّصلة بالجزء الأوّل من كتابي **مقدّمة في علوم الرّوح** (1883). وقد كان المنطلق في هذا العمل مسألة نقد العقل التّاريخيّ. وهي التي كانت متعلّقة بواقعة علوم الرّوح كما تمّ بيان ذلك بالذّات في المجموع العلميّ الذي ألّفته المدرسة التّاريخية وكما تمّ تأسيسه على نظريّة المعرفة. ففي هذا التّأسيس كان الكتاب معارضاً للنّزعة الذّهنيّة السّائدة في نظريّة المعرفة الرّائجة حينذاك. «إنّ العناية بالإنسان على وجه الإجمال تاريخيًّا ونفسيًّا قد أفضت بي إلى وضع هذا الكائن أيضاً، بما له من كثرة القوى، وحين يتمثّل [شيئًا مّا] ويريد ويشعر، أساساً لتفسير المعرفة ومفهوماتها (العالم الخارجيّ، الزّمن، الجوهر، السّبب)» [**مقدّمة في علوم الرّوح**، تصدير XVII. (الأعمال، جزء I، ص. XVIII)]. بهذه الصّورة كانت منطلقات هذا الكتاب في الحياة والفهم (ص. 10، 36 وما يليها)، وأنّ الحياة هي مثوى العلاقة بين الواقع والقيمة والغاية، وقد حاول بيان وضع تكون فيه علوم الرّوح مستقلّةً بنفسها إزاء علوم الطّبيعة، وأن يشيرَ إلى السّمات المميّزة للمجموع المعرفي-المنطقي الماثل في هذا الكلّ القائم، وأن يرفع من شأن دلالة تحصُّل المفرد في التّاريخ. وقد صرفتُ همّي منذ ذلك الحين إلى تجويد وجهة نظر كتابي هذا وتمتين أساسه، حيث اعتنيت، انطلاقاً من المشكل المعرفيّ، بإقامة العالم التاريخيّ في علوم الرّوح. وإنّ الجمع بين مشكل المعرفة وبين هذه الإقامة إنّما يرجع إلى أنّ تحليلها يفضي

1- GS VII, Vorbericht des Herausgebers, V.

إلى تألّف الأعمال التي تصير، في مثل هذا التفكيك، إلى الإقبال على التّحقيق المعرفيّ.»[1]

بيّن إذاً أنّ الحدس الفلسفي وراء العملين هو نفسه وأنّ القصد إلى تنسيقه ورفعه إلى درجة الانتظام والتّحقيق لا يختلف بين الأثرين إلا بالزّمان ومقتضيات الظّرف: فإن كان الأمر متعلقاً في الكتاب الأول بوضع المنطلق أي «مسألة نقد العقل التّاريخيّ» واقترانها بعلوم الرّوح من حيث هي «أمرٌ فعليٌّ»، «واقعةٌ» (*Tatsache/Tatbestand*)، أو «حدثٌ» (*Faktum*) لا رادّ له، وعطف ذلك على الإسهام الكبير «للمدرسة التّاريخيّة» واستصلاحه على أساس نظريّ معرفيّ بماهو قاعدة فلسفيّة وعلميّة متينة، فإنّه في هذا الكتاب لا يخالف هذه المهمّة في مقاصدها الكبرى – العناية بالإنسان في المجموع التّاريخيّ والعودة إلى الحياة والفهم بوصفها أصولاً قصوى للوجود التّاريخيّ وتوثيق التّمييز بين علوم الطّبيعة وعلوم الرّوح[2]... – وإنّما يضطلع بها ويدفعها إلى غايتها الفلسفيّة الأخيرة: إقامة العالم التّاريخيّ في علوم الرّوح. فإنّ هذا الغرض الأخير يرفع المشروع الفلسفيّ لديلتاي إلى الشّكل الذي ينبغي له التزاماً بنفس الأصول والمنطلقات – «المشكل المعرفي» وأصوله في الحياة

1- م.م.، 117.

2- قد تكون عبارة «الروح» (*Geist*) المستعملة كثيراً في هذا السّياق، سواء بوصفها تسميةً لهذا المجموع العلمي الذي تدخل تحت لوائه المباحث والعلوم الإنسانية بالجملة – علوم المجتمع والدولة والثقافة، أو بوصفها اصطلاحاً فلسفيًّا دالاّ، منذ هيغل على الأقل، على دائرة الوجود الإنساني الجمعيّ والتاريخي المتحقق موضوعيًّا، غير مستساغة عند قارئ العربية. فقد تؤخذ مدلولاً عليها بما لا يفيد السياق المقصود في الأدبيّات الفلسفيّة الألمانيّة التي كرّست هذا الاصطلاح ليصير عنواناً على ميدان صناعيّ بعينه يشمل فنونا من المعارف والاختصاصات العلميّة الكثيرة. ونحن لم نشأ استبدال عبارة الروح والروحي أو الروحانيّ، كصفة أو كإسم، لهذا السّبب السّياقي بالذّات، بل نجد في النّصوص الفلسفيّة العربيّة ما يدعم هذا المذهب كما يدل على ذلك المعجم الفلسفي لكتاب **تدبير المتوحّد** لابن باجه مثلاً: «والروح يقال في لسان العرب على ما يقال عليه النفس. ويستعمله المتفلسفون باشتراك. فتارة يريدون به الحار الغريزي الذي هو الآلة النفسانية الأولى. فلذلك تجد الأطباء يقولون إن الأرواح ثلاثة: روح طبيعي وروح حسّاس وروح محرك. ويعنون بالطبيعي الغذائي، إذ يوقعون الطبيعة في صناعتهم على النفس الغاذية. ويُستعمل على النفس، لا من حيث هي نفس، بل من حيث هي نفس محركة. والنفس والروح اثنان بالقول واحد بالموضوع. والروحاني منسوب إلى الروح، إذا دل على المعنى الثاني. ويدلون به على الجواهر الساكنة المحركة لسواها، وهذه ضرورة ليست أجساما، بل هي صور لأجسام، إذ كل جسم فهو متحرك. وشكل هذه اللفظة غير عربي. وهي داخلة في لسان العرب في الصنف الذي جاء على غير قياس عند نحويي العرب. فإن المقيس عندهم أن يقال روحي، إنما استعملها كذلك المتفلسفون في ألفاظ قليلة، مثل الجسمانية والنفسانية...» ابن باجه، **تدبير المتوحد**، ضمن: **رسائل ابن باجه الإلهية**، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968، 49.

– واضطلاعاً بنفس المطالب التأليفيّة الجامعة بين هذا المشـكل وبين مسـألة الإقامة الفلسفيّة للعالم التّاريخيّ.

من اللاّهوت إلى الفلسفة

لم يكن ديلتاي[1] حريصاً على أن يجعل لفلسـفته شـكلاً نسقيًّا بالمعنى الذي ساد في أوساط المثالية الألمانية، بل كان ينحاز إلى البحث التّجريبيّ دون الميتافيزيقـا التي آلت بعد هيغل إلى التحلّل والاندثار: "لسـت أتحدّث بلسـان الميتافيزيقيّ، بل بلسـان الباحث التّجريبيّ"[2]، كما صرّح بنفسـه. كان يفضّل النّصوص الأدبيّة ولا سيّما نصوص الشّعراء الألمان مثل غوته ونوفاليس وشيلر وهولدريـن ممن خصّهم منذ وقت مبكّر بمقـالات جمعها في كتاب **التجربة والشّعر**[3]، واعتنى بظواهر الإبداع والخيال وقواعد صناعة الشّـعر ومسائل علم الجمال والموسيقى عناية خاصّة[4]. وأمّا مثاله الفلسفي فقد وجده لدى الفيلسوف واللاّهـوتي المرموق ف.د.إ. شـلايرماخر الذي وإن لم يسـعفه الزّمان ليكون

1- ولـد فلهلـم ديلتاي يوم 19 نوفمبر 1833 في بيبريـش قرب الراين وهو ابنٌ لرجل دين من أتباع كنيسـة الإصلاح وتوفّي يوم 1 أكتوبر 1911. انصرف، بعد نهاية تعليمه في فيسـبادن، إلى دراسـة اللاّهوت بهيدلبرغ، ثم ببرلين، وأظهر اهتماماً بالفلسفة حيث تابع منذ 1853 دروس ترندلنبرغ ورانكه وبوك. أظهر طاقةً كبيرةً على العمل والكتابة وتفرّقت مشاغله بين الدّراسات اللاّهوتية والتّاريخيّة والبحث في أصول المسيحيّة، فضلاً عن تاريخ الفلسـفة، واعتنى مبكراً بالأدب والموسـيقى. لم يكن ميالاً إلى الطّابع النظري للفلسفة بل انساق إلى العمل التّجريبيّ في مجالات علوم الإنسـان والنّفس وعلوم الطّبيعة والحياة. شـارك بكثافة في الدّوريّات الفلسـفيّة والعلميّة منذ 1858 حيث عمل على تحقيق رسـائل شـلايرماخر ونشرها سـنة 1861. حصل في سنة 1864 على الدكتوراه بعمل حول **مبادئ الأخلاق لدى شلايرماخر** (باللاّتينية) بجامعة برلين، وأتبعها برسالة التّأهيل: «مقالة في تحليل الضمير الأخلاقيّ». عُيّن إثر ذلك للتّدريس بجامعة بازل سـنة 1866 وقدّم درسـاً افتتاحيّـاً بعنوان: «الحركة الأدبيّة والفلسـفيّة في ألمانيا من 1770 إلى 1800»؛ ثمّ انتقل إلى جامعة كيل سـنة 1868 وبرسـلاو سـنة 1871. وفي 1882 خلف لوتسـه في كرسيّ الفلسـفة بجامعة برلين إلى حين تقاعده عن التّدريس. راجع بخصوص حياة ديلتاي وسيرته الفلسفيّة:

Clara Misch (hrsg.), *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefe und Tagebüchern 1852-1870*, Stuttgart-Göttingen, B.G. Teubner [1933], 1960; G. Misch, *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys* [1931], Gerhard Schulte-Bulmke 1947.

2- راجع:

Dilthey, *Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaftund der Geschichte. Vorarbeiten und Entwürfe zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865-1880)*, GS XVIII, hrsg. H. Johach & F. Rodi, 1977,13.

3- راجع:

Dilthey, *Das Erlenbis und die Dichtung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht [1]1905, [16]1985; GS XXVI, hrsg. G. Malsch, 2005.

4- GS VI, 104-241, 242-287; GS XXV.

تلميذاً له، فقد جعل له من المقام ما استحقّ: أن يكتب سيرته وأن يؤرّخ لحياته وفكره. بين 1867 و1870 أتمّ ديلتاي كتابة **حياة شلايرماخر** (وقد أهداه إلى أستاذه ترندلنبرغ) وكان ذلك الجزء الأوّل الذي لم يُستكمل في حياته بما وعد به من جزءٍ ثانٍ[1]. إنّ العمل الكبير الذي توّج به أبحاثه حول شلايرماخر قد اكتسب منه جملةً من الأسس المحدّدة لطبيعة العمل الفلسفيّ نفسه: فقد تبيّنت رؤيته للفلسفة بوصفها نشاطاً تأويليًّا وفهماً لتاريخها وتوسيعاً لعمل النّقد والشّرح ليشمل الظاهرات الرّوحيّة كلّها أي الإنسانيّة بوجه عامّ؛ وضبط منزلة تاريخ الفلسفة من حيث هو امتدادٌ لتلك الرّؤية التّأويليّة، ومن حيث هو جزءٌ من تاريخ الثّقافة والرّوح وتواردٌ لمختلف رؤى العالم وانتظامٌ لها في سياق تاريخيّ وفكريّ معقول؛ وأخيراً، فإنّ كتابة السّيرة التي تتعلّق بكبار الرّجال في التّاريخ إنّما هي منوال للكتابة التّاريخيّة نفسها وللتّدبير العلميّ للظّاهرات التّاريخيّة ولأسسها القصوى بناءً على علم بالنّفس فرديّ وعينيّ.

ولقد اعتنى ديلتاي بالتّجويد الفلسفيّ والعلميّ لهذه المكاسب وتعميمها على مختلف مجالات البحث، وخصوصاً تلك التي تنتمي إلى علوم الرّوح، والتي هي رهانه الفلسفيّ الأكبر. بادر إلى ذلك في مقالةٍ نشرها سنة 1875: "في دراسة علوم الإنسان والمجتمع والدّولة"، وقدّم فيها خلاصة رؤيته لتأسيس هذه العلوم على منوال منهجيّ نقديّ بالعودة إلى كانط وتجريبيّ باتّباع طريقة كونت وميل غير مقيّد بحدود المنهج العلميّ الطّبيعيّ وبالتّفسير السّببيّ. ليست هذه العلوم جملة من الفنون المتفرّقة وإنّما هي مجموعٌ علميٌّ قائمٌ بذاته – «الشّطر الآخر من الكوكب الفكريّ (*globus intellectualis*)» كما يسمّيه – قبالة المجموع العلميّ الطّبيعيّ له استحقاقٌ موضوعيٌّ ومنهجيٌّ يختصّ به[2]. ذلك ما عقد له كتابه الرّئيس، **مقدّمة في علوم الرّوح** (1883)، بقسمين كبيرين: قسم نسقيّ فيه «تأسيس معرفيّ» لهذه المنظومة العلميّة

1- Dilthey, *Leben Schleiermachers*, G. Reimer Verlag, Erster Band 1870; GS XIII.1-2, hrsg. M. Redeker, 1970 1-2.

2- راجع:

Dilthey, "Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat (1875)", *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens* I, GS V, hrsg. G. Misch, 1924, 31-73.

التي تتشـكّل من ثلاثة أركان أساسـيّة هي علم النّفس وعلم التّاريخ وعلم الإنسـان وما تقتضيه منَ المطالب المنهجيّة والنّقديّة؛ وقسم ثان قدّم فيه ديلتاي «التّأسـيس التّاريخيّ» لهذه المنظومة من خلال قراءة في تاريخ الفلسـفة تشهد على نهاية الرّؤية الميتافيزيقيّة للعالم وعلى قصور ما سـمّاه «النّسق الطّبيعي لعلوم الـرّوح». إنّ العنوان الكبير لهذا المشروع هو «نقد العقـل التّاريخيّ» (*Kritik der historischen Vernunft*) اسـتكمالاً لمـشروع كانط: نقدٌ للـذّات وتأمّلٌ في باطنهـا من جهة، ونقـدٌ لإنتاجاتها الرّوحية والثّقافيّـة والتّاريخيّة من جهةٍ ثانية. إنّ نقد الذّات هو الشّرط التّرنسـندنتاليّ للتّأسيس المعرفيّ بوصفه تأسيساً نقديًّا يرجع بمصادره إلى الوعي الشّـخصيّ، وأمّا نقد التّاريخ فيتحدّد باستكمال ما وقفت دونه «المدرسة التّاريخيّة» بآثارها وأعلامها، مثل نيبور، وباقتصارها على الوجه التّجريبيّ الظّاهري للمضامين التّاريخيّة، وتجاوز ما عجزت عنه «فلسـفة التّاريخ»، وممثّلها الأكبر هيغل، بتصوّراتها الشّـموليّة النّسقيّة التي تغفل عن مكانة الفرديّ والجزئيّ والحدثيّ في بناء الوجود التّاريخيّ واستظهار دلالته.

إنّ هـذه الفترة، التي تشـغل العقديـن الأخيرين من القـرن 19، يُنظر إليهـا عادةً بوصفها فترة الاهتـمام بالحلّ النّفسيّ لمشروع نقـد العقل التّاريخيّ. الأمر الذي تشـهد عليه مقالاتٌ كثـيرةٌ أهمّها: «أفكارٌ في علم نفس وصفيٍّ وتحليـليٍّ» (1894)؛ ومقالـة: «في علـم النّفس المقارن: إسـهاماتٌ في دراسـة الفرديّـة» (1895-1896)، إلخ. مع مباحث مختلفة في دراسـة الخيال الشّـعري وتاريـخ الجماليّـات (1886-1887)، ومقالة «إسـهامات في حـلّ قضيّة أصل اعتقادنا في واقعيّة العالم الخارجيّ وشرعيّته» (1890)... وهي محاولاتٌ قصدت بأنحـاء متفاوتة التّركيز على أهمّية إقامة هـذه المنظومة العلميّة على «المجموع النّفـسيّ» (*psychische Zusammenhang*)[1] بوصفـه تشـكيلاً أصليًّا ومكتسـباً عليه تسـتند سـائر التّشـكيلات المعرفيّة والعمليّـة والوجدانيّـة. لقد حاول ديلتاي تجاوز التّقابل بين وجهة نظر التّعالي الذّاتيّ (التّرنسـندنتاليّ) ووجهة نظر النّزعة التّجريبيّة الموضوعيّة، واتّخاذ مقام فلسـفيّ مناسـب لفضّ هذه النّقيضة عبر «الاسـتدلال على الواقع الموضوعيّ للتّجربة الباطنيّـة وإثبات وجود عالم

1- بخصوص ترجمة مصطلح *Zusammenhang* راجع التّعليق رقم 3 في آخر الكتاب.

خارجيّ»[1]. ففي ذلك جمع بين المطلبين واجتناب لكلّ حلّ اختزاليّ تفاضليّ من شأنه أن يميّز الوعي أو الطبيعة تمييزاً مطلقاً. لقد كان ديلتاي صاحب روح فلسفيّ وفاقيّ غير منحاز لهذه الفريق أو ذاك، بل داعياً إلى المجاوزة والتّحكيم الذي يقتضي وضعاً يرتفع فيه الطّرف الثّالث فوق أوهام التّناقضات الشّكليّة والمذهبيّة العقيمة.

لا تقف المكاسب العلميّة لهذا المشروع عند تجويد المطالب المنهجيّة والموضوعيّة بعلم نفس بنيويّ ووصفيّ يُقبل على حقيقة الحياة الباطنيّة ويصلها بالسّياق الخارجيّ فحسب، وإنّما هي أيضاً مكاسب فلسفيّة غيّرت كثيراً من العادات الرّاسخة: صار الفكر إنشاءً وإبداعاً حرًّا وتجديداً من جنس حركة الزّمان وسير التّاريخ، وآلت الفلسفة إلى الرّجوع من رتبة النّظريّة إلى الحياة العمليّة اليوميّة، ومن رتبة العقل إلى نبرات الوجدان والانفعال، ولقي الفرديّ والحدثيّ والوقائعيّ حقّه أخيراً. ولقد استبق ديلتاي بذلك سائر الفلسفات المعاصرة في القرن 20 وأرسل ممكناتها في الآفاق. إن فلسفته انتظمت لا بحسب هذه الحركة التي تداول بين ماهو نظريّ وماهو غير نظريّ فحسب، بل بحسب أسبقيّة الحياة وأصلانيّتها بإزاء كلّ تركيب معرفيّ ومنطقيّ وميتافيزيقيّ: فالحياة دفقٌ هائلٌ وسيلانٌ دائمٌ، عنفوانٌ ونماءٌ، وهي التي تتشكّل منها الخبرات المعيشة، أو «المعيشات»، التي منها تُصنع المدارك والمعارف والأحاسيس، وبها تتقوّم الأفعال والإرادات لتبلغ أعلى المفاهيم والمقولات العقليّة. فكل شيء راجع إلى المعيش (*Erleben–Erlebnis*) الذي هو حدٌّ أقصى أو «غورٌ» ليس بمقدور الفكر أو المعرفة اجتيازه[2]. ذلك أنّ الغاية ليست بلوغ الأعماق المظلمة للخبرات المعيشة التي تتشكّل منها مادّة الحياة، وإنّما التّعبير عنها بحسب ما تتجلّى وتظهر في الخارج وتنطق عن نفسها في هيئات وصور مختلفة، ثمّ الإقبال عليها بالفهم بحركة ارتداديّة تقصد استعادتها على قدر ما لها من المعنى ومن الدّلالة.

1- GS I, 20.

2- GS VII, 224.

ولقد كان هذا التوسّع في رسم دائرة المنظومة العلميّة لعلوم الرّوح مقترناً برسم للحدود وبتقييد نقديّ اقتضى من الوسائل ما يتجاوز مجرّد الحلّ النفسيّ. في هذا السّياق تطوّرت فلسفة ديلتاي نحو المنوال التأويليّ وذهب كثيرٌ من تلامذة الفيلسوف، مثل شبرانغر[1]، وميش[2]، وغروتويزن[3]، إلى تقسيم فكره بحسب هذين الطّورين البسيكولوجيّ والهرمينوتيقيّ. ولكنّهما على الحقيقة متداخلان لتقدّم الاعتبارات التّأويلية زماناً (لكونها من المباحث الأولى للفيلسوف) والاعتبارات النفسية نسقاً (لكونها متقدّمة في ترتيب العلوم). وقد أثارت أفكار ديلتاي، في مجالات علم النّفس والتّاريخ ونظريّة المعرفة وغيرها، ردوداً ومجادلات من معاصريه مثل إبنغهاوس (Ebbinghaus) الذي لامه على إهمال الجانب العلميّ التّجريبيّ، وفندلبند (Windelband) الذي توقّف عند مسألة المنهج وأصولها الكانطيّة؛ كما أخذ عليه ريكارت (Rickert) مبالغته في الانكباب على العمل التّأريخيّ وضعفه النّظريّ، وإن أشاد به هوسّرل (Husserl)، الذي التقى به في برلين سنة 1905، فقد أخذ عليه الانقياد إلى نزعةٍ تاريخانيّةٍ نسبيّةٍ مفرطةٍ. كلّ تلك المآخذ تعبّر عن المرحلة الأخيرة من فكره التي توافق نهاية القرن 19 والعقد الأوّل من القرن 20 وتنتهي بوفاة الفيلسوف سنة 1911. إنّ هذه المرحلة، وبالقياس على سابقاتها من المراحل، ذات أهمّيةٍ قصوى في بناء مشروع ديلتاي بأكمله: 1- هي أوّلاً تأصيلٌ تأويليٌّ وتاريخيٌّ للتّأسيس البسيكولوجيّ لعلوم الرّوح. ويُستدلّ عادةً على ذلك بنشر ديلتاي في مطلع القرن السابق،

1- إ. شبرانغر (1882-1963) هو تلميذ ديلتاي، وكان ممّن كتبوا مراجعةً نقديّةً لكتابنا هذا بُعيد وفاة الفيلسوف: E. Spranger, *Historische Zeitschrift* 108 (1912), 611-614.

2- غيورغ ميش (1878-1965) هو صهر ديلتاي وتلميذه، أسهم في عرض فلسفته بنصّ مرجعيّ مطوّل في تقديم المجلد الخامس من **الأعمال الكاملة**(GS V, VII-CXVII)، كما عمل على تمييز اتّجاه هذه الفلسفة عن فلسفتي هوسّرل وهيدغر في كتاب شهير نشره سنة 1930. راجع:

G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, F. Cohen: Bonn 1930.

3- برنار غروتويزن (1880-1946) هو من تلامذة ديلتاي الذين ساهموا في نشر أعماله الكاملة وفي التّعريف بفلسفته. انشغل بمباحث الأنتروبولوجيا الفلسفيّة وفلسفة التّاريخ وببحوث تاريخيّة صرفة في أصول البرجوازيّة وفي الثّورة الفرنسيّة:

B. Groethuysen, *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*, Paris, Stock 1926 ; *Origine de l'esprit bourgeois en France*, Paris : Gallimard 1927 ; *Anthropologie philosophique*, Paris : Gallimard 1953 ; *Philosophie de l'histoire*, Paris : Albin Michel 1995.

أي سنة 1900 وبمناسبة تكريم الفيلسوف سيغفارت، مقالةً أحيطت بعد ذلك بهالةٍ أسطوريّةٍ هي «نشأة التّأويليّة»[1]، والتي هي في حقيقة الأمر استئنافٌ مختصرٌ لما جاء في النّصّ القديم الذي كتبه سنة 1860 لنيل جائزة مؤسسة شلايرماخر حول الأصول اللاّهوتيّة البروتستانتيّة لتأويليّته[2]. لقد رسم ديلتاي بهذه المقالة صورةً نموذجيّةً عن تاريخ التّأويليّة (الهرمينوتيقا) من أصولها القديمة والمحدثة إلى لحظة اكتمالها عند شلايرماخر، وحدّد مهمّة الشّرح أو التّأويل – انطلاقاً من المقصد الرّئيسي لهذا الأخير – بوصفها إعادة بناء الأثر من حيث هو فعلٌ حيٌّ لصاحبه، وبكونها مناط نظريّةٍ علميّةٍ تتعهّد بتأسيس عمليّة إعادة البناء هذه على قواعد معلومة ذات قيمةٍ كلّيّةٍ. لقد صار شلايرماخر غاية الجهد التّأويليّ للفكر الحديث وخلاصته بانتقاله من مستوى الصّناعة التي المقصود منها كلّ أثر مكتوب ولا سيّما تطبيق قواعدها على الكتاب المقدّس إلى مستوى فلسفةٍ متكاملةٍ في الفهم تراهن على الإحاطة بالمفرد إحاطةً علميّةً انطلاقاً من اللّغة في المقام الأوّل. إنّ الفهم الذي هو غاية التأويل والنقد إنما هو الحاصل من رفع هذه الإشكاليّة الصّناعيّة التّطبيقيّة إلى درجةٍ عامّةٍ، ومن توسيع آفاقها لتتّصل بالحياة والتّاريخ والتّشكيلات الرّوحيّة؛ وهو قائمٌ في تقديره على التّناسب بين التّجربة الباطنيّة للذّات وبين تجربة الغير بالتّعاطف والتّشاعر، حيث يكون الالتقاء بالخارج الذي تعبّر عنه جملةٌ من العلامات لها ما يوافقها في الوعي الذّاتيّ. فالفهم سيرورةٌ داخليّةٌ تتوسّط العلامات المدركة بالحسّ لإدراك الباطن وهو، بخلاف التّفسير السّببيّ الذي في علوم الطّبيعة، أنسب الطّرق للإقبال على موضوعات الرّوح وعلومه من أجل أنّ مطالبها هي المعالم والشّواهد المحفوظة والمكتوبة؛ 2- وهي في المقام الثّاني مرحلة الاعتراف الصّريح بمنزلة هيغل من مشروع ديلتاي بعد طول تردّدٍ، كان فيه يداول بين مجاراة العصر في استبعاد النّمط التّأمّليّ للقول الفلسفيّ كما درج عليه أهلُ المثاليّات الألمانيّة بعامّةٍ، ولا سيّما استبعاد الميتافيزيقا المرافقة لفلسفة التّاريخ، وبين الدّفاع عن رجل أنكره عامّة المشتغلين بالفلسفة ولم يقرّوا له بأيّ فضل

1- GS V, 316-338.

2- *Leben Schleiermachers*, GS XIV, hrsg. M. Redeker, 1966, 595-689.

إلاّ مـن قلّ منهم. ولقد دعم ديلتاي موقفه هذا بإسـهامه، منذ 1905-1906، في كشـف عظيم هو العثور على نصوص من عهد الشّـباب لهيغل عهد بها لهرمان نوهل (H. Nohl) لنشرها. ولقد غيّر بهذا الكشف وضع الدّراسات الهيغليّة أيّما تغيير[1]. ويجوز لنا القول إنّ هذا الكتاب إنْ هو إلاّ شهادةٌ أخيرةٌ بمكانة هيغل من الميراث الفلسـفي الحديث وفضله في الكشـف الحاسم عن منزلة التّاريـخ وعن أهمّية الحسّ التّاريخيّ عند الفيلسـوف؛ 3- وأخيراً، فإنّ من الأحداث الفاصلة في هذا الطور النهائيّ ما كان من اكتشاف أثر سيكون علامةً على العصر، هو الأثر الفينومينولوجيّ الذي لقيه ديلتاي من قراءة هوسّرل. ولعل من مصادفات الدّهر أن يُقبل هذا الذي يسمّيه تلامذته "الشّـيخ الغامض الغريب"، وهو في آخر سـنيّ عمره، على فكر فيلسـوفٍ شـابٍّ، وأن يكون من أول قرّائه ومن أول المتأثّريـن به. وإنّ للمناظرة معه دوراً كبـيراً في الصياغـة النهائية لمـشروع لن يكتمل أبـداً – نقد العقل التّاريخيّ.

نقد العقل التّاريخيّ: الفكرة والمشروع

لاشـكّ أنّ كتاب **إقامة العالم التّاريخيّفي علوم في الرّوح**[2]، الذي نقدّمه إلى قارئ العربيّة بعد حوالى قرنٍ من تأليفه، إنّما هو خلاصة ما عمل عليه مؤلّفه طيلة عقودٍ من الكتابة والتأمّل الفلسـفيّ والبحث العلميّ في ميادين كثيرة: في تاريخ الفلسـفة والأدب، في نظريّـة المعرفة والمنطق وفي الجماليّات والأخلاق

1- راجع بخصوص دراسة ديلتاي لهذه النصوص:
Dilthey *Der Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, GS IV, hrsg. H. Nohl, 1921, 5-258.

2- لقـد داولنـا في هذا النصّ بين عبارتي «الإقامة» و«البناء» لتأدية المعنـى الذي قصده ديلتاي بعبارة *Aufbau* منذ عنوان كتابه، وإن غلّبنا الاختيار الأول حتى نترك مصطلح «البناء» للدّلالة على *Konstruktion* المتواترة أيضـاً في ثنايـا النّصّ فلا يختلط المعنى الأول بوصفه مطلوب هذا الكتاب بالمعنى الثّاني المحدود الذي يتعلّق بآليّـةٍ نظريّـةٍ ومنهجيّةٍ تختصّ بها العلوم الجزئيّة في مختلف المجالات (وكذلـك للدّلالة على «بناء المفاهيم» *Begriffsbildung* مثلاً). ولئن اختارت مترجمة الكتاب إلى الفرنسية عبارة *édification* للدّلالة على العبارة الألمانيّة، فإن مترجمي الكتاب إلى الإنغليزيّة في النشرتين الموجودتين قد فضّلوا تباعاً عبارتي *Construction* عند ريكمان و*Formation* عند ماكريل ورودي. راجع:
Dilthey, *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, trad. S. Mesure, Paris, Cerf 1988 (Œuvres 3) ; *The Construction of Historical World in the Human Sciences*, in *Dilthey, Selected Writings*, trans. H.P. Rickman, Cambridge UP 168 ss.; *The Formation of Historical World in the Human Sciences*, trans. R. Makkreel & F. Rodi, Princeton University Press 2002 (*Selected Works* III).

والتّربية والدّين، في علوم النّفس والتاريخ والإنسـان والثقافة وفي سائر الميادين العلميّة والإنسـانيّة. يعكس هذا العمل شيئًا من الطّبع الموسوعيّ لفيلسوف برلين – حامل لواء الفلاسـفة، صاحب الشـعراء والأدبـاء، مناظر العلماء في زمانه. كلّ ذلك وجد له صدى في هذا الأثر الذي جاء تأليفاً وجمعاً بين هذه العناصر والمقوّمات وصياغةً قصوى وأخيرة لحدس أوّل بأنّ العالم التّاريخيّ هو ماهيّـة العالم البشريّ وغايته وأنّ تشـكيله إنّما هـو حاصل تجربة عيش وتعبير وفهم متلازمة الأركان والأصول.

لم يخـرج ديلتاي في هذا الكتاب عن السّـنة التي اسـتنّها لنفسـه منذ البـدء وعن النّذر الـذي التزم به: أن يكتب «نقداً للعقـل التاريخي». ولعله التكملـة الأخـيرة لهذا المـشروع الكبير الـذي يرجع إلى فـترة العمل على كتاب **حياةشلايرماخر** (1867–1870) وما أفضى إليه من المصاعب[1]؛ ثم إلى اللقاء الذي تشـهد عليه المراسلات مع صديقه بول يورك فون فارتمبرغ منذ سـنة 1877[2]؛ وقبل ذلك كان ديلتاي قد أشـار في نصّ مـن يوميّاته يرجع إلى 1 أفريـل 1860 إلى عزمه على إنجـاز "نقدٍ جديدٍ للعقل المحض على قاعدة رؤيتنـا التّاريخيّة-الفلسـفيّة للعـالم"[3]. والحقّ أنّه لا يبيّن وجـه اتّصاله بمشروع كانط بياناً وافياً مادام هذا النّقد هو شكلٌ جديدٌ على طريقة أثر 1781، **نقد العقل المحض**، ولا يفصل القول في ذلك إلاّ بإشاراتٍ قليلةٍ جعلت الباحثين يختلفون في تقدير علاقة ديلتاي بكانط اختلافاً شـديداً[4]. وفي كلّ الأحوال فقد بقي ظلّ كانط ماثلاً في هذا المشروع منذ ملامحه الأولى. وحين أشـار في الفصل XIX من **مقدمة** 1883 إلى عنوان مشروعه، فإنّ ذلك لم يكن لينفصل عن ضرورة تعديل «وجهة النّظر النّقديّة» وإصلاحها:

1- GS I, XX.

2- راجع:

Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Yorck v. Wartemburg (1877-1889), Halle, Max Niemeyer 1923.

وقد كان هيدغر حرر مراجعةً لهذه المراسـلات ظهرت بعض مقاطعها في الفقرة 77 من **الوجود والزّمان**، ثمّ نُشرت في:

M. Heidegger: *Der Begriff der Zeit,* GA 64, V. Klostermann: Frankfurt am Main 2004, 7–15.

3- *Der junge Dilthey,* 120.

4- راجع مثلاً النصّ الموجز: « Der Fortgang über Kant », GS XVIII, 174–175.

«من هذه المُسلّمات تحصُل مهمّة صياغة **تأسيس نظريّ معرفيّ لعلوم الرّوح**، ومن بعد ذلك استخدام الأداة التي اصطُنعت للغرض وذلك لأجل تحديد الائتلاف الدّاخليّ بين العلوم الجزئيّة بالرّوح، والحدود التي يُضبط إمكان المعرفة في نطاقها، وكذا العلاقة التي تجمع الحقائق التي من شأنها بعضها ببعض. إنّ فضّ هذه المسألة بالإمكان اعتباره نقداً للعقل التّاريخيّ، أعني نقداً للملكة التي بحوزة الإنسان تمكّنه من معرفة نفسه وما أنشأه من مجتمع ومن تاريخ»[1].

تُضاف إلى هذه الإشارة ما ورد في خطاب 1903 بمناسبة الذكرى السّبعين لمولد الفيلسوف: «لقد باشرتُ البحث في طبيعة الوعي التّاريخيّ وشروطه – في نقدٍ للعقل التّاريخيّ.»[2] إنّ مثل هذه التّقريرات وغيرها تفضي بنا إلى طرح سؤالين اثنين على الأقلّ: 1. هل يمثّل هذا العنوان المتواتر آيةً على وحدة الإشكاليّة الفلسفيّة لديلتاي؟؛ 2. إلى أيّ حدّ تحتاج هذه الإشكاليّة في مختلف أطوارها ولحظاتها أن تتقوّم بمناظرةٍ جدّية وأساسيّة مع فلسفة كانط؟

لاشكّ أنّ النّصوص والشّهادات الذاتية التي قدّمها ديلتاي عن نفسه وعن سيرة حياته وفكره وما كان من بادئ أمره مع الفلسفة ذات دلالة بالغة في هذا السياق. فهي تكرر باستمرار تقديرين لموقف كانط: اعتمادٌ لامشروطٌ لوجهة النظر النقدية التي حددت شكلاً للتفلسف لا رجعة عنه؛ واستبعادٌ لعادة ممجوجة من «عبادة كانط» (*Kant-Kultus*) رائجة في زمانه واجتنابٌ لنتائجها الفاسدة[3]. وإنّ هذه النّصوص نفسها، متى ما تأمّلنا فيها، وجدناها تشهد بأنحاء متفاوتة على الجمع بين بدايتين[4]: بدايةٌ أولى هي ذاتُ نسبةٍ إلى التّاريخ من حيث هو مطلبٌ فلسفيٌّ أصليٌّ لا يسوّغه غير إقبال البشريّة في أطوار نمائها القصوى على فكّ القيود الأخيرة للعبوديّة التي وقف العلم

1- GS I, 116.

2- « Rede zum 70. Geburstag (1903) », GS V, 9.

3- راجع بهذا الخصوص نصّ «الفكرة الأمّ لفلسفتي»:
Dilthey « Grundgedanke meine Philosophie », in *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, GS VIII, hrsg. B. Groethuysen, 1931, 171-173.

4- إذا ما استثنينا طبعاً البداية الميتافيزيقيّة وما تثيره من الإشكالات ومن التّقديرات والمواقف المختلفة. راجع: GS VIII, 206-207.

الطّبيعيّ دونها – «لقد انطلقتُ من التّاريخ» كما قال في خطاب 1887[1]؛ ولكنّها انطلاقةٌ متردّدةٌ بين معنيين للتّاريخ متعاضدين – المعنى الذي بثّته «المدرسة التّاريخيّة» بأعلامها وأساتذتها الكبار: بوك، رانكه، ريتر، ترندلنبرغ... والتي بفضلها «اعترف عصرنا بالسّمة التّاريخيّة للإنسان ولكافّة المؤسّسات الاجتماعيّة»؛ والمعنى الذي وجده ديلتاي في الدّلالة النّموذجيّة للوجود الفرديّ: «إنّ الفرد الفذّ ليس مجرّد قاعدةٍ للتّاريخ، إنّما هو أيضاً وبمعنى مّا حقيقته القصوى بعينها»[2]. إنّه المقام الفلسفيّ الذي وجده عند شلايرماخر والذي رفع به تجربة السّيرة وكتابتها إلى رتبةٍ فلسفيّةٍ عليا؛ أمّا البداية الثّانية فتتّخذ شكل الاستئناف الذي يجد دلالةً عليه في ما سمّاه "الثّبات على السُّنّة النّقديّة لكانط"[3]، ولا يخرج معناه بالجملة عن التأصيل النّقدي لمسألة التّاريخ، أي عن استدراك شروطها في الوعي واستصلاحها من حيث هي ذات صدقٍ موضوعيٍّ كلّي. ذلك ما نبّه عليه حين تحدّث في تصدير سنة 1911 لكتاب **عالم الرّوح** عن مقالة 1875 وعن دورها في رسم منطلقاته الفلسفيّة:

> «إنّ المقالة في دراسة الإنسان والتّاريخ تبيّن مقدار القرب الذي كنت أشعر به من المذهب الوضعيّ في مجهوداته الفلسفيّة. وقد كان من الأمور المقطوع بها في ألمانيا أن نعترف حينذاك بتفوّق تحليلات كانط. فإنّ نقطة انطلاقه تكمن في مشكل الصّحّة الكلّية للمعرفة وضرورة الحقائق المنطقيّة والرّياضيّة وكلّيتها وتأسيسه العلوم الطّبيعية والرّياضيّة عليها، ولكن بتقييد (*Einschränkung*) المعرفة في الوقت نفسه بما يقبل التّجريب (*das Erfahrbare*)، وهو الأمر الذي كان المفكّر الألمانيّ الكبير موافقاً فيه للفلاسفة الغربيين من دالمبار إلى ميل وكونت– إنّ هذه القضايا من عند كانط قد شكّلت القاعدة لتطوّري [الفكريّ]. وبذلك كنت أبتدئ دروسي»[4].

بهذا التقدير، يكون الجمع بين هاتين البدايتين هو الأوْلى بالاعتبار من أجل أنّ التّأليف والتّساوق بين وجهة نظر التّاريخ – باعتبارها علامة على

1- GS V, 10.
2- م.م.، 10-11.
3- م.م.، 27.
4- م.م.، 4-5.

«منطق الاكتشاف» إن جاز القول – ووجهة نظر النّقد – بوصفها «منطق العرض» – هي العماد الفعليّ لنسق الفيلسوف. إنّ هذا النّسق لا يقوم، تماماً كنظريّة المعرفة، على بدءٍ مطلقٍ له شرعيّةٌ قصوى يفضُل بها على غيره، إذ البدء أمرٌ تحكّميٌّ (*Willkürlich*) مضطرٌّ إلى الافتراضات التي تسبقه وتحيط به، وليس هو بأمر ذي مشروعية مطلقة[1]. ولعلّه لشيء مثل ذلك لا يتردّد ديلتاي في إرجاع التّجربتين إلى ما يعتبره مثالاً أصليًّا لكلّ تجربة ولكلّ فكر، هو مثال الشّعر. ذلك أنّ للشّعر «مزيّةً منهجيّةً تجعله يستظهر بصفاءٍ لا نظير له الأحداث النفسيّة التي أعطت هذه المحصولات التّاريخيّة»[2]. غنيٌّ عن البيان أنّ ديلتاي قد أبصر، منذ بدايات أعماله، بهذه الوحدة الأصليّة التي تجمع في عين المقام بين النّفس والتّاريخ، بين الشّعر والفلسفة، وأنّ هذا الجمع ليس من جنس التّصنّع الفكريّ، وإنّما هو من شأن الأمّة ومن روحها، من علاقتها بالتّاريخ وانتمائها إلى العصر. ولقد تبيّن ذلك منذ ستينات القرن 19 حين اكتشف في المقالة حول نوفاليس (1865) إمكان "علم نفس عيانيّ" (*Realpsychologie*) شأنه أن يفصح عن النّظام الذي يحكم البنية النّفسيّة بكلّيتها وبعناصرها الأساسيّة[3]. وكذلك الأمر في ما يخصّ علاقته بالتّاريخ، والعبارة الشّعريّة النّاطقة عنه بقوانينها وأعرافها ونُظمها[4].

بقيت فلسفة ديلتاي محافظةً، منذ بداياتها، على هذا التّردّد بين إيقاع التّجربة الشّعريّة وبين سيرورة الوجود التّاريخيّ، بين عبقريّة المفرد وموضوعيّة الكلّيّ، بين كتابة السّيرة وبناء النّظريّة العلميّة. والحقّ أنّ هذا الوضع قد كان في تقدير الفيلسوف سمةً فارقةً مميّزةً لما سمّاه «المبادرة الألمانيّة» التي اختصّت بهذا الجمع الفريد بين نقائض التّجربة الإنسانيّة وأبعادها وبالوعي بالتّواصل التّاريخيّ الذي عبّر عنه التّنوير (*Aufklärung*) الألمانيّ – بقاعدته الدّينية والسّياسيّة – تعبيراً شديد الاختلاف عن نظائره في سائر البلاد الأوروبّية. وإنّ من أخصّ سمات هذه الرّوح ما قدّمته محاضرة 1867 من

1- GS I, 419.

2- GS V, 11.

3- *Erlebnis u. Dichtung*, 213-214.

4- GS XVIII, 201-212.

استذكار لطيف لوجوه الأدب والفلسفة في عصر استثنائيّ من عصور الثّقافة الألمانيّة والأوروبّية الحديثة بنحو متنقّل بين مستويين: مستوى السّؤال الفلسفيّ الذي صاغه كانط واختصّ به بلا منازع، ومستوى الإبداع الشّعريّ الذي من شأن غوته وأصحابه. ولعلّ الرّباط الجامع بينهما هو الذي يجده ديلتاي في الحركة الرّوحيّة التي تدفع الفيلسوف والشّاعر إلى «الرّجوع إلى الباطن» من حيث هو مبدأ الخلق والإبداع، ومن حيث يترجم عنفوان الحياة نفسها لدى الشّخص المفرد ولدى الجماعة والأمّة بأسرها، والذي هو أخيراً منبع الحدوس الشّعريّة والمفهومات الفلسفيّة سواءٌ بسواءٍ[1].

الحياة، العبارة، الفهم: البنى التأويليّة للعالم التّاريخيّ

لم يكن ديلتاي في الطّور الأخير من حياته ليستقرّ استقراراً نهائيًّا على التّرتيب الذي ينبغي أن يكون للنّسق الفلسفيّ لعلوم الرّوح ولمطالبه الموضوعيّة والمنهجيّة الكبرى. كيف يتيسّر الجمع في هذا الترتيب بين الحركيّة التّاريخيّة للحياة بخبراتها المعيشة وتعلّقاتها وأنماط السِّير التي تتشكّل منها وزمانيّتها الفعليّة، وبين المجموع النّفسيّ الذي يؤسّس الوعي بها ويضبط مقولاتها ونظاماتها الدّلاليّة وأنحاء الموضوعيّة الكلّية التي يقتضيها العلم بها؟ تلك هي المسألة التي يقع في قلبها كتاب **إقامة العالم التّاريخيّ** بوصفه عنواناً أخيراً على هذه الصّعوبة الشّديدة: بين الاضطلاع بالتّأسيس النّفسيّ لنظريّة المعرفة، بما هي قاعدة فلسفية للمجموع المطلوب، أو «المبحوث عنه»، لعلوم الرّوح واحتمال مشكلاته ونقائصه وحدوده، وبين توسيع هذا التّأسيس أو تأصيله بواسطة منوال تأويليّ صار في الكتابات المتأخّرة مزاحماً لنظيره النّفسيّ بل متفوّقاً عليه. ولكن ما يصدُق على علم النّفس لا يصدق بالضّرورة على فنّ التّأويل: فالأوّل له موضعٌ معلومٌ من السّياق التّأسيسيّ لمجموع علوم الرّوح، وذلك منذ التّرتيب «الرّسميّ» الذي فرضته **مقدّمة** 1883 (الفصل VIII) وجعلته إلى جانب علم الإنسان (الأنتروبولوجيا) عماد العلم التّاريخيّ، والذي كرّسته المباحث التّالية في علم وصفيّ وتحليليّ بالنّفس (1894) وفي علم نفس مقارن (-1896

1- GS V, 14-15.

1895)، فضلاً عن الدروس الكثيرة التي قدمها ديلتاي بهذا الخصوص[1]، والتي جعلت للشّخص المفرد منزلةً هامّةً في هذا العلم. ولذلك فالاعتبارات النّفسيّة ذات حضور دائم ومتّصل في نصّ ديلتاي وإن بدرجاتٍ متفاوتةٍ شديدة التّباعد من الحدس بعلم نفس عيانيّ مستوحى من نوفاليس إلى اللّقاء بالبسيكولوجيا الوصفيّة لهوسّرل. أمّا الثاني فإنّ حضوره أكثر إشكالاً من سابقه وأدعى إلى السّؤال، وهو، وإن برز في نصوص بعينها وفي فترات متباعدة، فإنّ له من الأثر ما كان في الأكثر الأعمّ خفيًّا عن الأنظار: من التّقديم المبكّر لتأويليّة شلايرماخر وأصولها اللاّهوتية في نصّ الجائزة (*Preisschrift*) منذ سنة 1860، إلى التّلخيص الشّديد الذي قدّمته محاضرة 1900 الشّهيرة، مروراً بنص 1892 عن «النّسق الطّبيعيّ لعلوم الرّوح في القرن 17» ومحاضرة 1897 حول تأويليّة بومغارتن وزملر، وأخيراً النّصوص المكمّلة **لإقامة العالم التّاريخيّ**[2]، ثمّة حضورٌ متواترٌ ولكنّه متقطّع واستطراديّ، إن جازت العبارة، للأغراض التّأويليّة في مسيرة ديلتاي: هل يرجع ذلك إلى غلبة المشاغل التّاريخيّة بحصر المعنى ولا سيّما كتابة تاريخ الرّوح الألماني؟[3] أم هو شهادةٌ على تخلّص تدريجيّ من هيمنة النّزعة النّفسانيّة على أعماله السّابقة؟ ألا يشكّل كتاب 1910، الذي بين أيدينا، خلاصة موقف ديلتاي من التّأسيسات الممكنة للمجموع العلميّ المقصود بحسم الأمر لفائدة الحلّ التّأويليّ في نهاية المطاف؟

من البيّن أنّ فصل القول في هذا الأمر من الصّعوبة بمكان. فالشّرّاح من جيل التلامذة الأوائل للفيلسوف (ميش، غروتويزن، شبرانغر، نوهل...) ومن تبعهم من الفلاسفة والباحثين المتأخّرين (غادامر، ريكور، غروندان،

1- راجع هذين النصين التأسيسيين المجموعين في كتاب عالم الروح (الجزء الأول):
Dilthey, « Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (1894) », GS V, 139-240 ; « Über vergleichende Psychologie. Beiträge zum Studium der Individualität (1895-96) », 241-316 ; G. Van Kerckhoven, « Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Zu Diltheys Psychologie-Vorlesungen der siebziger und achtziger Jahre », *Dilthey Jahrbuchfür Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Bd. 9/1994-95, 66-91.

2- راجع: «فهم الأشخاص الآخرين وتعابيرهم الحيوية» :
Dilthey « Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen », GS VII, 205-227.

3- بخصوص هذا الملف الذي احتل حيزاً هامًّا في التراث المخطوط لديلتاي:
Dilthey *Studien zur Geschichte der deutschen Geistes*, GS III, hrsg. P. Ritter, 1921.

ماكريل، رودي...) لا يكادون يتفقون أصلاً. فهل نساير التّقسيم الكلاسيكيّ بين طورين متعاقبين، أو في أقلّ تقدير متداخلين، أم نقرّ بغلبة أحدهما على الآخر؟ إنّ كتاب 1910، وجملة النّصوص المحيطة به، يحفل بأدلّةٍ كثيرةٍ على التّعديلات الصّريحة التي طالت المنوال المعرفيّ ذي الأصول النّقديّة الكانطيّة وأنموذجه النّفسيّ/الأنتربولوجيّ وتمييزه للوجود الفرديّ بما هو مجموعٌ نفسيٌّ بنيويٌّ قائمٌ بذاته. بهذه المثابة، يمكن ضبط هذه التّعديلات التي أفضت إلى الصّيغة النّهائية لمسألة العالم التّاريخيّ ولتأسيسه الفلسفيّ على أنحاء ثلاثة رئيسيّة هي: 1/ مسألة المنهج أو الطّريقة التي يكون بها الإقبال على العالم الرّوحيّ وموضوعاته وتشكيلاته وأصناف الأقاويل والسِّيَر والمجامع التي هي مادّته القصوى؛ 2/ ثمّ الهيئة التي يكون على منوالها انتظام الأركان التي يقوم عليها البنيان التّاريخيّ للوجود وللحياة بوصفها هيئة تأويليّة تتساوق فيها لحظات ثلاثة هي الحياة والعبارة والفهم؛ 3/ وأخيراً، مسألة الشّرط الذي يكون به رفع الوجود الإنساني إلى درجة العلم والصّحّة الموضوعيّة، أي المعنى والدّلالة من حيث يشكّلان الأفق الفينومينولوجيّ الأخير للإشكاليّة التّاريخيّة وحلّها الفلسفيّ.

1) أمّا النحو الأول فمتصل بمسألة المنهج أي بضرب الإقبال على الموضوع الذي تختصّ به علوم الرّوح وكيّفيّة تحصيله وإثباته. ولقد أشار ديلتاي منذ وقت مبكّر إلى ما يجب أن تختصّ به الفلسفة ولا سيما منظومة علوم الرّوح من المقوّمات المنهجية المستجدّة التي سرعان ما اتخذت عناوين شتّى: فهي «ريبيّة معتدلة» (*moderierte Skeptizismus*) يتحلّى بها ما سمّاه «الرّوح الفلسفي»[1] الذي شأنه أن يتعلّق بدرجة من الكليّة تفوق العلوم الجزئية وتحيط بجماع الأمر الموكول إلى عُهدة الفكر، والذي يتوسّل من العلوم فقه المنهج (المنطق) وعلم النفس في المقام الأول[2]؛ وإنّ وجه الجدّة في هذا المنهج، في تقدير صاحبه، هو الربطُ بين دراسة الإنسان والتاريخ[3]، وكذلك

1- GS XVIII, 2-5, 59-60.

2- م.م.، 18.

3- م.م.، 3.

تجاوز حدود الطّريقتين الاستقرائيّة والاستنباطيّة[1]؛ وهذه المقوّمات المنهجيّة، وبالنّظر إلى طبيعة موضوعها، لا تكاد تخرج بالجملة عن الطّريقة التّحليليّة من أيّ وجهٍ أخذْتها، والتي تتعلّق بضرب التّرتيب المتواتر الذي يربط العناصر والموافقات التي تتعلّق بها بما يناسبها من الوقائع الرّوحية. ذلك أنّ العلم، أيّ علم، لا يمكنه أن يبلغ الكلّ المفرد كالمجتمع أو الدّولة وإنّما سبيله أن يباشر الكلّيّة بما لها من الأجزاء المقوّمة لها؛ بهذا التقدير، يكون الكلّ المفرد – أي جملة الوجود الأرضيّ – في متناول الحدس ولا قبل للعلم التفسيري ساعتها بتعليله أبداً[2]. إنّ نصوص ديلتاي، منذ الفترات الأولى لعمله، قد وجّهت مسائل المنهج توجيهاً حاسماً نحو نمطٍ من المقاربة تحليليّ وتفكيكيّ يتناول الظّواهر والمعطيات من حيث هي عناصر مفردة متشخّصة تدخل في نطاق الحدس والتّفسير العلميّ وتقبل أن تصاغ، بناءً علي ما بينها من التآلف والترابط، موافقاتٌ هي الشّكل النّسقيّ لانتظامها ولشرعيّتها. وما إصراره على تقرير السّبق المنهجيّ والطّبيعيّ لعلم النّفس إلاّ دليلٌ على ذلك، فإنّه هو العلم القادر على تحديد العلاقة بين الكلّ والأجزاء تحديداً يضمن درجةً وسطى من الحقائق التي يمكن تعميمها على سائر الميادين. ولعلّ هذا الموقف هو الذي وضعت أصوله مقالة 1875 – وهي بلا شكّ مقالة ديلتاي في المنهج – وهو الذي شرّعت له **مقدّمة** 1883[3] وما تبعها من مباحث في علم النّفس الوصفي والتّحليلي، وكذلك مراجعات ديلتاي لنسقه الفلسفيّ[4]، ولم يخالفه كتاب **إقامة العالم التّاريخيّ** بل ذهب به إلى الحدّ الأقصى بأن جعل وجهة نظر التّحليل هي الحاكمة على مختلف مسارات الكتاب وطرائقه: فقد حدّد منطلقات

1- م.م.، 24-27.

2- م.م.، 68-69.

3- «إنّ المنهج الذي اعتمدُه في كتابي هذا هو التّالي: أن أربط كلّ عنصر من الفكر العلميّ المجرّد الموجود بالفعل بالطّبيعة البشريّة بأكملها، مثلما تكشف ذلك التّجربة ودراسة اللّغة والتّاريخ، ثمّ أبحث عن العلاقات التي توحّد بينها. وهذا ما ينتج عن ذلك: أنّ العناصر الأهمّ [التي تكوّن] صورتنا عن الواقع ومعرفتنا به، كوحدة الحياة الشّخصيّة مثلاً، والعالم الخارجيّ والأفراد الموجودون خارجاً عنّا، وحياتهم في الزّمان وما بينهم من التّفاعل، كلّ ذلك يمكن تفسيره بناءً على الطّبيعة البشريّة بتمامها، والتي ترجع سيرورتها الحيويّة الفعليّة، في مختلف وجوهها، إلى الإرادة وملكة الشّعور وإلى التّمثّل. ليس قبولنا بافتراض قبليّ متصلّب لملكة المعرفة عندنا هو الذي يجعلنا نجيب على الأسئلة التي يجب علينا جميعاً أن نطرحها على الفلسفة، بل بالابتداء فقط بتاريخ التّطوّر الذي يجد أصله في جماع كينونتنا.» (GS I, XVIII)

4- راجع، «لمحة على نسقي»: GS VIII, 176-184.

المشروع الفلسفيّ لمنظومة علوم الرّوح بوصفها أصولاً تحليليّةً ذات صلةٍ بالأمر نفسه (*Sache selber*) أي بالوقائع وبالمعطيات الأصليّة المطلوب تأسيسها.

إنّ لهذا الحكم التحليلي للمنهج وجهان متلازمان في كتاب 1910. أمّا الوجه الأول فيتّخذ منحى نقديًّا صرف فيه ديلتاي جهداً كبيراً لدحض ميتافيزيقا التّاريخ كالتي ابتناها هيغل وشلايرماخر وشلنغ وكونت وكما استمدّت أصولها من كانط وفشته وهردر. ترجع الحجج التي يقدّمها ديلتاي ضدّ هذه البناءات الميتافيزيقيّة لمعنى التّاريخ إلى ما فيها من الاختلال بين وجهة نظر النّسق، أي الكلّي المتعالي عن الأحداث والأفراد والسّيرورات الفعليّة للواقع التاريخي، وبين حقيقة الفعليّة التّاريخية نفسها وتشخّصها في مساقاتٍ مفردةٍ متعيّنةٍ في الزّمان. بل نجده يذهب في كتاب **المقدّمة** إلى أنّ هذا الضّرب من الميتافيزيقا إن هو إلاّ صياغةٌ دنيويّةٌ للمذهب المسيحيّ عن تاريخ للعالم تحكمه العناية الإلهيّة[1]. وفي كلّ الأحوال، فإنّ هذا النّقد إن كان له مفعولٌ منهجيٌّ على مسألة علوم الرّوح فإنه راجعٌ إلى الموقف المبكّر من الميتافيزيقا نفسها بوصفها رأس الأمر في الفلسفة الألمانيّة وفي المدرسة المثاليّة الكبرى بالّذات. ولعلّ الإشارات المتواترة في هذا الكتاب، تلك التي تحرص على استبعاد نمطي التّأسيس التّرنسندنتاليّ والميتافيزيقيّ للمعرفة العلميّة الرّوحيّة والتّاريخيّة[2]، هي صدًى لتلك المواقف الأولى التي قضت، من وجهٍ، برفض الحلّ الكانطيّ للمسألة الميتافيزيقيّة بوصفه من جنس الرّؤية الميتافيزيقيّة للفكر وللمعرفة القائمة على ثنائيّة الصّورة والمحتوى، ومن وجهٍ ثانٍ، بالدّعوة إلى الخروج النّهائيّ من "العصر الميتافيزيقيّ" للفكر الذي استوفى ممكناته وأشرف على نهايته وأفوله وآل إلى الاندثار (*Auflösung*). وإذاً، فإنّ نقد ميتافيزيقا التّاريخ، كما استقام في مصنّف 1883 وكما يثبته كتاب 1910، لا يخرج عن مقتضيات هذا السّياق، إذ يتّخذ مرّةً صورة النّقد النّسقيّ الذي تفرضه منظومة علوم الرّوح والذي يسحب من الموقف الميتافيزيقيّ، الحديث بخاصّة، كلّ استحقاق للأصالة من أجل أنّ مفهوماته راجعة إلى منابعها في التّجارب المعيشة للوعي بالذّات[3]، وأنّ فلسفة

1- GS I, 90.
2- GS VII, 106.
3- GS I, 8.

التّاريخ (مع النّظريّات الاجتماعيّة الشّبيهة بها) المبنيّة على هذا الموقف "... لا ترى في وصف المفرد غير مجرّد مادّةٍ أوليّةٍ لتجريداتها"[1]، وهي لا تبعُد كثيراً عن أحلام فلسفة الطّبيعة وشناعاتها؛ ومرّةً ثانيةً، صورة العرض التّاريخيّ الذي نجده مثلاً في الكتاب الثّاني من **المقدّمة في علوم الرّوح** والذي يضعه ديلتاي تحت لواء ما سمّاه «فينومينولوجيا الميتافيزيقا»[2]، حيث يتردّد بين الضّرورة الطّبيعيّة للعقل البشريّ، بما هي بحثٌ عن النّظام المنطقي للعالم، وبين الضرورة التاريخيّة التي تدخل في ترتيب الأنساق والمذاهب والنّظريّات وتطوّرها[3].

إلى ذلك يتبيّن الوجه الثّاني للمنهج الذي يمكن اعتباره وجهاً إجرائيًّا نسقيًّا. فإنّ انحياز ديلتاي إلى الوضعيّة وإلى شكل معدّل من الفلسفة النّقديّة، من حيث يمثّلان ضماناً فلسفيًّا وثيقاً للعودة إلى التّجربة وإلى الوقائع الأوّلية للوعي، قد مكّنه من القفز إلى ماوراء التّأسيس الميتافيزيقيّ لنظريّة المعرفة ومنهجها وموسوعة المعارف المتّصلة بها، ومن إبطال التّطلّع الميتافيزيقيّ إلى تجاوز الحياة بالفكر وإلى اختراق الحدود بنحو غير مشروع[4]. كما أنّ تقديره الكبير لمكاسب المدرسة التّاريخيّة ولمواقفها المضادّة للفلسفة الهيغليّة في التّاريخ هو الذي جعله يستحسن لدى نيبور ورانكه وغيرهما إعادة الاعتبار للفرديّ والجزئيّ ولعلاقتهما بالكلّيّ والعامّ في بناء النّظريّة التّاريخيّة، ولو أنّ هذه المدرسة تفتقر، بفعل شيءٍ من المغالاة في الالتفات إلى الأحداث الجزئيّة والوقائع المفردة، إلى مبدإ فلسفيّ تأسيسيّ وكلّيّ. لذلك فإنّ المشروع الفلسفيّ

1- م.م.، 91.

2- م.م.، 395.

3- راجع، «ماهيّة الفلسفة»: GS V, 339-429.

4- يتكرّر هذا المعنى كثيراً وهو لا يقصد منه بيان أصل التّهافت في ضرب التّأسيس الميتافيزيقيّ فقط ونقضه من داخله، ولكن أيضاً رسم الحدّ «الأنطولوجي» الأقصى الذي يقع تحت طائلته مجال علوم الرّوح ومجال الفلسفة بصورة عامّة: «الحدثيّة» (*Faktizität*) أو «الوقائعية» (*Tatsächlichkeit*)، التي هي سمة المعطيات الأصليّة والتي لا علم لنا بما وراءها أو بأسرارها وحقائقها القصوى، لأن «سمتها الوقائعيّة ليس في مستطاعنا سبر أغوارها» (*ibre Tatsächlichkeit ist für uns unergründlich*...)، ولأنّ علمنا لا يتجاوز ما تحتمله التّجربة من الموافقات (*Gleichförmigkeiten*) بحسب التّعاقب والتّساوق. ولذلك فالحدود في نظر ديلتاي لا تُفرض على المعرفة من الخارج، بل هي محايثة للتّجربة وهي ليست حدود المعرفة العلميّة الطّبيعيّة فقط إنّما كذلك حدود التّصوّر (*Begreifen*) الذي يقف عندها. راجع: GS I, 10؛ راجع كذلك قوله في هذا الكتاب: «ولكنّ المجموع التّفاعليّ الباطنيّ ليس إلاّ اصطناعاً فكريًّا (*hinzugedacht*) لا قبل لنا بالاطّلاع على عناصره القصوى...»، ص. 159؛ كذلك الإشارات الواردة في: GS I, 41 ; GS V, 83, 136; GS VII, 224 ; GS VIII, 182.

لبنـاء مجموع علوم الـرّوح وإقامة العالم التّاريخيّ في هذه العلوم ليس شـأنه أن يضيف فلسـفةً جديـدةً في التّاريخ ولا أن يقوم مقام المؤرّخ المنشـغل بكتابة التّاريخ وتوثيق الأزمنة الماضية:

«إنّ معرفة دلالة العالم التّاريخيّ ومعناه تدرك، في الغالب الأعمّ، كالشّأن لدى هيغل أو كونت، انطلاقاً من الوقوف على توجّه جمليّ لحركة التّاريخ الكلّيّ. وهي عمليّة الغرض منها أن نأخذ، بحدس غير محدّد، التّفاعل بين آنات كثيرة. ولقد تبيّن لنا أنّ الحركة التّاريخيّة إنّما تسري على مجامع تفاعليّة متنوّعة. كما رأينا، فضلاً عن ذلك، أنّ التّسآل الذي يقع بالجملة على الهدف الذي يوجّه التّاريخ، إنّما هو منحاز على العموم. **إنّ المعنى الجليّ للتّاريخ ينبغي أن يُطلب، بالأحرى، في ما هو حاضرٌ دوماً**، في ما يتعاود باستمرار، في صميم العلاقات البنيويّة، في المجامع التّفاعليّة، في صوغ القيم والغايات ضمنه، في النّظام الباطنيّ الذي يؤلّف بينها – من بنية الحياة الفرديّة إلى الوحدة الشّاملة والقصوى: ذلك هو المعنى الذي يحوزه التّاريخ دوماً، كيفما أخذته، والذي يقوم على بنية الوجود المفرد، وينجلي في بنية المجامع التّفاعليّة المركّبة على النّحو الذي تكون به موضعة الحياة. وإنّ هذا الانتظام لهو محدّد، أيضاً، بمقدار التّطوّر الذي بلغنا، والذي يبقى المستقبل رهناً له. إنّ تحليل بناء العالم الرّوحيّ، إنّما غرضه، في المقام الأوّل، أن يستظهر هذه الانتظامات، ضمن بنية العالم التّاريخيّ.».[1]

يلخّـص هـذا النّصّ جوهر الموقـف الذي صار إليه منهـج ديلتاي في الفـترة المتأخّرة وقـد مال، بعد أن كانت للتّحليل الفـرديّ والنّفسيّ مكانة تأسيسـيّة كـبرى، إلى الأخذ بوجهـة نظر كلّيّـةٍ وسـياقيّةٍ تأليفيّةٍ لا شيء يجمعها بالمعاني الميتافيزيقيّة للكلّيّات المجرّدة التي في فلسفة التّاريخ ونزعاتها الغائيّـة الصّريحة[2]. غير أنّ آيات كثيرة تزيّن شـيئًا من العـودة إلى الميتافيزيقا كما يقـدّر ذلك كثيرٌ من الفلاسـفة المعاصرين: منها البحـث في التّاريخ عن معنى وعـن دلالة يمكن إثباتها، وإرجاعه إلى نظام باطنيّ منه تنبع القيم

1- GS VII, 172-173.

2- بخصـوص نقد فلسـفة التاريخ، الذي يترافق مع نقد غريمتها أي المدرسـة التاريخية عـادةً، راجع: GS I, 91-92 ; GS V, 47-48.

والغايـات، ورفع الوجود الفرديّ إلى رتبـة الوحدة القصوى... فإن نحن قبلنا هذه المؤاخذات شـكلاً، لم نقدر على تسويغها أصلاً: فمن جهة أولى، لا تبدو هـذه المعاني والعبـارات غير حدود إجرائيّة وصفيـة يقتضيها المنهج بما يحتاج إليه من الموازر والأدوات حتّى وإن كانت من السّـجلّ الفلسفيّ القريب من المأثور الميتافيزيقيّ؛ ومن جهة ثانية، لا شيء يدلّ فعلاً على أنّ كتاب 1910 قد انقلب إلى ضربٍ من الميتافيزيقا الكلّية للرّوح أو للتّاريخ مادام مكان المفرد فيه، وأساسه النّفسيّ والأنتربولوجيّ والتّاريخيّ، هو عُمدة المنهج التّحليليّ كما يتبيّن ممّا ورد في الفقرة 3 من الفصل الرابع بوضوح شـديد[1]؛ إذ ينتهي ديلتاي إلى اسـتنتاج غـير مخالف لما دأب عليه في أبحاثه السّـابقة من اعتـماد الطّريقة التّحليليّة ومنوالها النّفسيّ:

> «تنتج، عن هذه العلاقات، حدود علم الرّوح، سواء بالنّظر إلى دراسة علم النّفس، أو دراسة الفنون النّسقيّة، مثلما يتعيّن على هذه الحدود أن تتبيّن في ما يتلو بالتّفصيل، على صعيد فقه المنهج. وإن أخذنا الأمر بعموم، تبيّن لنا أنّ علم النّفس، وكذا سائر الفنون النّسقيّة، ستكون لها سمة وصفيّة وتحليليّة ذات أهمّيّة. هاهنا الموضع الذي تتنزّل فيه مباحثاتي السّابقة حول الطّريقة التّحليليّة في علم النّفس، وفي العلوم النّسقيّة بالرّوح. وإنّي أعتمدُ عليها هاهنا اعتماداً تامًّا»[2].

إنّ هذه الشّـهادة الدّالة على التمسّـك بالمنهج النّفسيّ ونواته في أعيان الكائنـات الفرديّة وبنياتها الأصليّـة ينبغي تكميلها بـما فرضته التّحليلات المتأخّـرة من نزعةٍ سـياقيّةٍ مجموعيّةٍ تأخـذ بالكُلّ وتُقدّر عنـاصره ومقوّماته الجزئيّة بوصفها بنيةً عضويّةً تفاعليّةً هي البنية الرحميّة للعالم التّاريخيّ. لا مراء أنّ جهد ديلتاي في هذا الكتاب لا يخرج عن اقتضاء الموازنة بين هذين الاتّجاهين وعـن تجويد الشّروط المنهجيّة التي تلزم لتأليف منظومة علوم الرّوح من حيث هي واقعة تحت طائلة المطالب الموضوعيّة نفسها.

1- GS VII, 158-160.

2- م.م.، 160.

ولمثل ذلك فإنّ السّعي إلى «رسم حدود علوم الروح» – الذي شغل كامل الباب الأول من الكتاب[1]– ليس مسألةً مصطنعةً اصطناعاً أو هي عاكسة لقسمة طبيعيّة سابقة في الوجود بين دائرة الطّبيعة ودائرة الرّوح، بل هو أمرٌ متعلّقٌ بكيفيّة الإقبال على الوقائع، في مجالي الطّبيعة والرّوح سواءٌ بسواءٍ، لا بالوقائع نفسها[2]. لقد بيّن ديلتاي ذلك بوضوح شديد في الفصل الثّالث من **مقدّمة** 1883[3]، وعلى مكتسبات هذا الفصل قامت تحليلات هذا الكتاب ولا سيّما في وجهها المنهجيّ التمهيديّ المتعلّق برسم الحدود (*Abgrenzung*) بين المجالين العلميين المذكورين. إنّ ديلتاي يستبعد أن يكون هذا التّحديد قائماً على «الفصل بين الطّبيعي والنّفسانيّ» ضمن ما سمّاه «الواقعة الكبرى» (*große Tatsache*) أي الإنسانيّة كافّة، وذلك لما بينها والطّبيعة من المضاهاة والتّجانس والتّفاعل، وإنّما الغرض هو التّمييز (*Unterscheidung*) بين المعاني التي تقالُ بحسبها هذه الحدود والمفاهيم بناءً على ما تتّصف به «المعيشات» من السّبق بالإضافة إلينا من خلال «المجموع المكتسب للحياة النّفسيّة (*erworbene Zusammenhang des Seelenlebens*) ... الذي يحيط بتمثّلاتنا وبتحديداتنا للقيم والغايات ويعقد رباطاً جامعاً بين هذه العناصر»؛ فمن وجهٍ لا تكون هذه المعيشات «شرعيّةً» إلاّ بسبيل التّجريد الذي ينتزعها من الإنسان ويرفعها إلى رتبة الموضوعات المنطقيّة للأحكام التي تقتضيها علوم الرّوح، ومن وجهٍ ثانٍ فإنّ هذه الشّرعيّة مكافئةٌ لشرعيّة الطّبيعيّ من حيث اشتراكهما في الانتساب إلى عين الواقعة الأصليّة – «الإنسانيّة أو الواقع الإنسانيّ-الاجتماعيّ-التّاريخيّ»[4]... وإذاً، فموضوع هذه العلوم، أي العالم الرّوحيّ بهيئاته وتشكيلاته المختلفة، ليس كياناً أنطولوجيًّا قائماً بذاته قبالة العالم الطّبيعيّ، وكأنّه من جنس المعقولات الصّرفة المباينة بوجودها للموادّ وللمحسوسات، ولا هو بنية صوريّة محصّلة بالتّجريد المنطقيّ، وإنّما هو من سنخ الوجود الوقائعيّ الذي للإنسانيّة ومن طينة المعيش نفسه أي مجموع الخبرات الأولى التي مثواها في الوعي، والتي هي تعبيرٌ عن عُنفوان الحياة وعن

1- م.م.، 79-88.
2- م.م.، 81-82.
3- GS I, 14-21.
4- GS VII, 80-81.

سيرها إلى التجلّي والظّهور وحاجتها إلى المعايشة والفهم. لقد لخّص ديلتاي هذا الأمر في مقطع هامّ جاء فيه:

> «... أنّ من شأن هذا المجموع العلميّ، الذي نحن بسبيله، اتّجاهٌ لا يشتدّ تناميه دوماً إلاّ عند سيره قُدماً، إلى ردّ الوجه الطّبيعيّ للسّيرورات، إلى دور يقف عند مجرّد الشّروط ووسائل الفهم. فالأمر يختصّ بالتّوجّه نحو التّأمّل الذّاتيّ (*Selbstbesinnung*)، بسَيْر الفهم من حيث ينتقل من الظّاهر إلى الباطن. إنّ هذا الاتّجاه يستخدم كلّ تعبير عن الحياة، حتّى يبلغ تحصُّل الباطن الذي صدر عنه»[1].

لقد سبق أن استُعمل هذا المفهوم بتوسّع في كتاب 1883[2]ثم اتخذ في المقالة حول العالم الخارجي سنة 1890 صيغة "مبدإ الظاهرية" الشهير[3]؛ أما نصّ 1896، الذي أشرنا إليه والذي يلقي فيه الفيلسوف نظرةً على نسقه[4]، فقد بيّن أنّ استعمال هذا المفهوم – أي التّأمّل أو التفكر الذّاتيّ – لا شأن له بالمطارحات الميتافيزيقيّة أو التّرنسندنتاليّة، وإنّما هو متّصلٌ رأساً بمنزلة الفلسفة ووظيفتها من حيث لا تقوم على «أساس نظريّ معرفيّ» فحسب، بل تهدف إلى «رفع الرّوح إلى درجة الاستقلال بالنّفس (*Autonomie*)» بواسطة «معرفةٍ ذات صحّةٍ كليّةٍ»، إضافةً إلى «تحديدٍ للقيم واعتمادٍ للقواعد التي من شأن الفعل القصديّ والتي يمكن أن تصلُح للجميع». يستنتج ديلتاي: «إنّ تأسيساً يجمع مختلف هذه الميادين، على شاكلة نظرية في المعرفة ومنطق وفقه في المنهج تنطبق على تحصُّل الوجود الفعليّ، وعلى شاكلة خلاصة لهذه النّظريّات بخصوص تحديد القيم والفعل بحسب مقاصد، يمكن أن نسمّيه تفكراً ذاتيًّا»[5]؛ وإذاً، فهذا الضّرب من التفكر ليس عنواناً تأمليا من عمل الفلسفات التّرنسندنتاليّة، أي

1- م.م.، 82.

2- GS I, 95, 98.

3- «إنّ المبدأ الأسمى للفلسفة هو مبدأ الظّاهريّة (*der Satz der Phänomenalität*): وبناءً عليه، فإنّ كلّ ما يوجد بالإضافة إليّ يقع تحت الشّرط الأعمّ، أن يكون واقعةً [من وقائع] الوعي الذي لي، وأنّ كلّ موضوع خارجيّ لا يكون معطى إليّ إلاّ بوصفه ربطاً بين وقائع أو سيرورات للوعي؛ ما من موضوع أو شيء إلاّ من أجل وعي وفي وعي». GS V, 90؛ راجع كذلك: GS XIX, 18 حيث يشير إلى المطابقة بين هذا المبدإ وبين التّأمّل الذّاتي.

4- GS VIII, 176-184.

5- م.م.، 179.

لا دلالة له بأي وجهٍ على معنى الوعي بالذّات الصوريّ المحض، بل هو عنوانٌ لمنهج هو التّحليل الذي «... يفكّك كافة المحصولات وكافة الوظائف التي للإنسانيّة ليكشف في الوعي عن شروطها الأصليّة»، وهو «يفترض (...) صحّة قوانين الفكر وأشكاله» ... وإنّ مرجعه الأقصى أو الشّرط الذي يخضع له كلّ محصول للمعرفة وكلّ غاية وفعل وكلّ وعي هو «وحدة الوعي الشّخصيّ»[1] المعطاة في بنية الحياة النّفسيّة. والتي عبّر عنها كتاب **المقدّمة** تعبيراً بليغاً حين ردّ النّزوع إلى تمييز مجموع علوم الرّوح عن علوم الطّبيعة إلى «...سمتيْ العُمق والشُّمول (*Tiefe und Totalität*) اللّذيْن [يختصّ بهما] الوعي الإنسانيّ بالذّات»[2]، زيادةً على ما يتّصل بهذا الوعي من شعور بعلوّ الإرادة والمسؤوليّة عن الفعل والاحتكام إلى الفكر والإقبال على الحرّية الذي يميّزه عن الطّبيعة بأسرها. كلّ ذلك يجعل من الحياة وخبراتها ومعيشاتها حدٌّ لا يمكن للفكر أو للمعرفة أن يتخطّياه ومن وحدة الشّخص كيانٌ متجوهرٌ بالحياة نفسها. ولكنّ التفكر أبعدُ مدى من مجرّد التّأسيس النّظريّ للمعرفة لكونه، وبفعل الحاجة الملحّة للرّجوع إلى البنية الباطنيّة للنّفس، تصريفٌ لعمل الفهم وسيره من الظاهر/الخارج إلى الباطن/الداخل: "إنّ التّجربة الباطنيّة والفهم هما سيرورتان أساسيّتان يكون لديهما العالم الرّوحيّ والتّاريخيّ معطى لنا. إعادةُ الإنتاج هي معايشةٌ (*Nachbilden ist Nacherleben*). أمّا الفهم [بمدلوله] الصّناعيّ فإنّه شرحٌ أو تأويلٌ (*Auslegung oderInterpretation*)»[3].

2) بهذا التّقدير يكون المنوال التّأويليّ، ذو الأصول البعيدة في فكر ديلتاي، من اللّوازم الطّبيعيّة للمنهج التّحليليّ بأساسه في المجموع النّفسيّ وبنيته التّرنسندنتاليّة النّقديّة المعدّلة بمقتضى الحال[4]. ولقد نبّهنا أعلاه على التّزاحم بين التّأسيس البسيكولوجيّ والهرمينوتيقيّ لنسق علوم الرّوح، ولا سيّما بعد فترة كتاب 1883 الذي اكتفى بتكريس أسبقيّة علم النّفس في

1- م.م.، 180.

2- GS I, 6.

3- GS VIII, 183.

4- م.م.، 174-175.

هذا النّسق الذي يشكّل، مع الأنتربولوجيا، عماد الحياة التّاريخيّة[1]، وبوضع «**التّأسيس النّظريّ المعرفيّ لعلوم الرّوح**» بوصفه مهمّةً أولى للفلسفة عنوانها الأكبر هو ««نقد العقل التّاريخيّ»»، وعمدتها المنطق أو «نظريّة المنهج»[2]. لقد بقي الفهم، في هذا الطّور، عالقاً بالسّيرورة النّفسيّة التي تحدُث في باطن الكائن الشّخصيّ، غير متعلّق بالفاعليّة التّعبيريّة التي تقتضيها التّجارب المعيشة للحياة وتحقّقاتها الموضوعيّة إلاّ قليلاً، وذلك من قبَل غلبة المنوال النّظريّ الإبستيمولوجيّ ومثاله البسيكولوجيّ البنيويّ. ولمّا كان العقل معروفاً بآثاره في الحياة وانبساطه في أفق التّاريخ واغتنائه بالتّجارب والخبرات والوقائع الفعليّة المتقدّمة على الفكر النّظريّ، تبيّنت ضرورة توسّع النّسق الفلسفيّ لعلوم الإنسان والمجتمع والتّاريخ إلى الفاعليّات المختلفة للوعي وانفعالاته ووجداناته (*Stimmungen*)، وصار الوعي ملكة فعل وخلق متجدّد، وانساق الفكر إلى مجرى الزّمان والصّيرورة والحدثان. لقد تبيّن لديلتاي، مع مباحثه في فنّ الشّعر والجماليّات ثمّ في علم النّفس الوصفي، صِدْق ما سبق له من الحدس بالماهيّة العمليّة والفاعلة للوعي وبقصور البناءات التّأمليّة المثاليّة عن إدراكها، ومن البصر بدلالتها التّاريخيّة[3]. ومن أجل أنّ الفعل وسطٌ بين الوعي وبين أثره الحاصل عنه، وأنّ الخلق في موضع بين المعيش وبين العبارة التي تخرج به إلى الوجود، ظهرت الحاجة إلى الفهم لا من حيث يستظهر ماهو ثاو في الوعي من قبلُ، بل من حيث يقتفي آثار الوعي وما فيها من جدّة الخلق ممّا لا عهد للوعي به أصلاً. فإنه هاهُنا يُصار إلى اقتضاء فنّ التّأويل، بوصفه تكملةً طبيعيّةً لعلم النّفس[4]، ثم بما هو الامتدادُ الطّبيعيّ الذي يقاس به مفهوم علوم الرّوح: "فإنّ مجالها يمتدّ، قدر ما يمتدّ الفهم"[5]. بيّنٌ أنّ علم النّفس وفنّ التّأويل يتبادلان المواقع باستمرار، بل يتكاملان في نهاية المطاف: فإن كان الأوّل يتعهّد بطلوع المعيش من غيابات الوعي وظلمات الحياة وبوضعه في أصل الوجود والإدراك وبجعله مناط التّشخّص الذي للكائن البشريّ، فإنّ

1- GS I, 28–35.

2- م.م.، 116–120.

3- GS XVIII, 19–22.

4- GS V, 262.

5- GS VII, 148.

الثّاني يرتدّ إليه بالمعايشــة والتفهّم. لقد نبّه ديلتاي على هذا التّكامل والتّفاعل بين المجالين من خلال حركة الارتداد هذه منذ بدايات الكتاب:

«ولكنّ الإنسان، من بعد ذلك، ينثني [عن الطبيعة]، قصد العودة إلى الحياة، إلى نفسه. وإنّ عودة الإنسان هذه إلى المعيش، الذي إنّما وُجدت الطّبيعة بفضل منه، وإلى الحياة، حيث المطلع الوحيد للدّلالة والقيمة والغاية، هي الاتّجاه الأكبر الآخر، الذي يتحدّد به العمل العلميّ. ثمّ يظهر مركز آخر. إنّ كلّ ما تلاقيه الإنسانيّة، كلّ ما تبتدعه وتفعله، شأن الأنساق الغائيّة التي من أجلها تُستوفى الحياة، والتّنظيمات الخارجيّة للمجتمع التي يجتمع فيها الأفراد – كلّ ذلك يكتسب وحدةً، في هذا المقام. فإنّ ما كان معطى للحسّ في التّاريخ البشريّ، يرتدّ منه الفهم، هنا، إلى ما لا مدخل له فيه، ولكنّه، مع ذلك، يفعل في هذا الظّاهر، ويعبّر عنه.»[1]

وإنّها عــين الحركة التي اجتهد كتــاب 1910 لرفعها إلى رتبة الفكر والمفهوم وقد اســتقرّ عنده أن المأثور التّاريخــيّ للتّأويليّة وللفيلولوجيا وللنّقد – كما استقام في أعمال شلايرماخر وهومبولد وأستاذه بوك – هو مغنمٌ فلسفيٌّ نهائيٌّ لا رجعة عنه، وهو قاعدةٌ خلفيّةٌ لمنظومة علوم الرّوح بأكملها؛ وأنّ هذه المنظومة لا تكتســب من وجاهة العلم والموضوعيّة شــيئًا دون بسط المقوّمات والبنيات التّأويليّة للعــالم التّاريخيّ، تلك التي تتكوّن في المقام الأوّل والأخير من الحياة والعبارة والفهم. لقد رسم ديلتاي السّياق الذي يتنزّل فيه هذا الثّالوث التّأويــليّ منــذ فاتحة الكتاب بعــد أن أقرّ بأنّ التّفرقة بــين الظّاهر والباطن غير ممكنــة إلاّ في «ميدان الفهم»، وأنّهــا مخالفــةٌ بالجوهر للموافقــات التي تنتظم الأحــداث الطّبيعية[2]: فإنّ «المجموع المؤلّف من الحياة والعبارة والفهم، لا يضمّ الإيماءات وســحنات الوجه والكلمات فحســب، والتي يتواصل بها النّاس فيما بينهم، أو الإبداعات الرّوحيّة الخالدة التي تكشف لقارئها عن أعماق شخصيّة المبــدع، أو التّحقّقات الموضوعيّــة الثّابتة للرّوح في الهيئــات الاجتماعيّة، والتي تتجلّى بفضلها ماهيّة الجمع الإنســانيّ، وتصير باديةً للعيان، وتستقرّ على ذلك،

1- م.م.، 83.
2- م.م.، 83-84.

ويتوثّق وجودها: كذلك وحدة الحياة النّفسيّة الطّبيعيّة، تعرّف نفسها بهذه العلاقة المضاعفة بالمعيش وبالفهم، وهي تصبح مدركةً لذاتها في الحاضر، وتستدرك نفسها في الذّكر بوصفه من الماضي»[1]. مرّةً، يبدو الفهم وكأنه «منهجٌ استبطاني» (*introspektive Methode*) لمعرفة الذّات بغير واسطة؛ ومرّةً، هو مضطرٌّ إلى الخروج عن هذه الحدود: « فالأفعال فقط، وتعبيرات الحياة الثّابتة وآثارها على الآخرين، هي التي تخبر الإنسان عن نفسه؛ فكذلك لا يعلم عن نفسه شيئًا، غير ما يلقاه بسبيل الفهم»[2].

فضلاً عن التّقابل الكلاسيكيّ بين «التّفسير» (*Erklärung*) و«الفهم» (*Verstehen*)، الذي كان دْرُويْزن (Droysen) من أوّل القائلين به[3]، حيث يكون الأوّل مناط الأخذ بالأسباب والموافقات التي تحكم العالم الطّبيعيّ، ويقوم الثّاني على الأخذ بالوسائط التي يتشكّل منها العالم الرّوحيّ من أبسط الإيماءات إلى أعظم الآثار الفلسفيّة والأدبيّة والعلميّة، من "تجلّيات الحياة" التي تكون للآخرين من حيث هم غرباء، إلى الشّواهد والمدوّنات المكتوبة. هاهُنا تتقاطع الأدلّة والنّصوص: فمحاضرة 1900، التي هي مختصر تاريخ الهرمينوتيقا ومحصّلته، أي موقف شلايرماخر بوصفه مثالاً جامعاً بين الأبعاد القصوى للتجربة التّأويليّة[4]، وصداها في نصّ «فهم الأشخاص الآخرين وتعابيرهم الحيويّة»[5]، الذي هو النصّ الأخير (1909) من جملة النّصوص المحيطة بهذا الكتاب، تشهد على امتداد المفاهيم الأساسيّة للتّأويليّة من شرح النصوص ونقدها الفيلولوجيّ، إلى المجال الأوسع لنقد العقل التّاريخيّ ولتحليل العالم الرّوحيّ إلى حدٍّ تهون عنده حدّة التّقابل الذي عبّرت عنه جملة ديلتاي الشهيرة: «نحن نفسّر الطّبيعة، ونفهم الحياة النّفسيّة»[6]. وليس أدلّ على ذلك من المسيرة التّكوينيّة للعلم التّاريخيّ كما يبسطها الفصل الخاصّ بمسألة «أطوار الفهم

1- م.م.، 86-87.
2- م.م.، 87.
3- في كتابه: *Grundriß der Historik* (1858).
4- GS V, 329.
5- GS VII, 205-227.
6- GS V, 144: "Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir".

التّاريخيّ»[1] حيث تدخل «الطّريقة التّفسيريّة» لتعاضد الفهم الذي يقتضيه نموّ هــذا العلم من الإغريق إلى القرن 18. وكذلك الحال في تحليل بنية «المجامع التّفاعليّة» (*Wirkungszusammenhänge*) التي هي عصبُ الوجود التّاريخيّ وسائر مقوّمات العالم الرّوحيّ، إلى حدّ الإقرار الصّريح بما سمّاه ديلتاي «التقيّد المتبادل بــين أصناف الطّرائق»[2]. ولعلّه لم يخرج عما تنبّه له، في المقالة الشّــهيرة، «نشــأة التّأويليّــة»، وفي الاعتبــارات التّكميلية في آخرها تحديــداً، من امتناع الفصل والتّفريق بين التّفســير والتّأويل، خلافاً لما شــاع من قراءاتٍ شــديدة التّبسيط والإخلال بمقاصد الفيلســوف: «إنّ للمناهج التّأويليّة، في نهاية المطاف، علاقة بالنّقــد الأدبيّ والفيلولوجيّ والتّاريخيّ، وهذا الكلّ يفضي إلى **تفسير** الظّواهر المفردة. بين التّأويل والتّفسير، لا يوجد حدٌّ ثابتٌ، بل تمييزٌ متدرّجٌ فقط. ذلك أنّ الفهم مهمّةٌ لانهائيّةٌ (*unendliche Aufgabe*)...»[3]

3) وإذاً فالعمــل التّأويــليّ الذي يتخلّــل اللّحظــات التّكوينيّة للعالم الرّوحــيّ، من انغراســه في التّجارب المعيشــة للوعيٍ، ثم انتقالــه إلى العبارة بمختلف تجلّيات الحياة ومظاهرها الخارجيّة، وصولاً إلى استدراكها بالفهم في نهاية الأمر واســترجاعها في الباطن، إنّما يكتسُــب في هذا الطّور الأقصى وجاهةً ومتانةً علميّةً مضاهية للرّوحيّ نفسه ولنمط الموضوعيّة الذي يقتضيه. والفهــم، على هذا النّحــو من التّدرّج واللاّتناهي، إنّما يســاوق طبيعة الوجود التّاريخيّ الإنســانيّ لكونه من جنس الحياة عينها، وهو ليس من جنس أداتيّ صرف، وإنّــما هو الأفــق الكليّ للمعنى وللدّلالــة في غايته القصوى، أي في طلبه للصّحّة الموضوعيّة التي تســتقرّ عليها قضايا النّســق الفلسفيّ والعلميّ وإن شــملت من التّجارب والخبرات ما هــو دون العلم أصلاً. هاهنا يضطلع كتــاب **إقامة العــالم التّاريخــيّ** بجماع المقوّمات التي تنبغــي للعالم الرّوحيّ في تأليف مدهش بين «فلســفة في الحياة» تنهض لقول الخبرات المعيشــة ورفعها إلى العبــارة والنّطــق عن عنفوانها الأوّل، و«فلســفة في المعنــى» ذات منحى فينومينولوجــيّ لعلّ من الدّوافع إليها مــا كان من اللّقاء بكتاب **البحوث**

1- GS VII, 163-164.
2- م.م.، 158.
3- GS V, 336.

المنطقيّة لهوسّرل عند منعطف القرن ومن التّقدير الذي استحقّه الفيلسوف الشابّ من رجل صار في خريف عمره أب الجميع[1].

لقد وجد ديلتاي في هذا الكتاب، «أوّل تقدّم كبير في البحث الفلسفيّ منذ **نقد العقل المحض**»، وعملاً من أهمّ الأعمال التي عرفها الغرب منذ زمن ميل وكونت، إنّه «يفتح عصراً جديداً في الفلسفة»، وهو «صرحٌ تاريخي ينبغي حفظه كما هو»... إنّ هذا التّقدير، الذي جعله يدرج هذا الكتاب في برنامج تدريسه، قبل أن يلتقي صاحبه في برلين سنة 1905، هو أمرٌ تشهد عليه أولى الدّراسات التي عنوانها «المجموع البنيويّ النفسيّ» (والتي ترجع إلى السّنة نفسها) حين أشارت إلى «تشابه في وجهات النّظر» بين عرض سيرورة المعرفة ومعيشاتها بطريقةٍ وصفيّةٍ تحليليّةٍ باعتبارها شرطاً لنظريّة المعرفة بعامّة، وبين «المباحث المتميّزة لهوسّرل» القائمة على «"تأسيس وصفيّ محكم"» لنظريّة المعرفة من حيث هي «"فينومينولوجيا المعرفة"» وما تفضي إليه من «فنّ فلسفيّ مستحدث»[2]. غير أنّ هذا التّنويه، الذي يلتقي فيه اهتمام الفيلسوفين بتأسيس نظريّة في المعرفة ذات أساس محكم وبضرورة استبقاء البسيكولوجيا الوصفيّة منهاجاً لهذا التّأسيس، سرعان ما يتلقّفه ديلتاي ليستدرك أنّ الأمر لا يقف عند مستوى مجرّدات نظريّة المعرفة بل يتّصل بجملة الحياة النّفسيّة وسيروراتها المؤسّسة لعلوم الرّوح ولا سيّما لفهم حياتنا، «نحنُ الأفراد» (*wir andere Individuen*)، محيلاً على مقالته لسنة 1900 المتزامن نشرها مع كتاب **البحوث المنطقيّة**[3]. إنّ هذا التّقاطع بين النصّين، الذي هو مصادفةٌ سعيدةٌ صارت من

1- راجع بخصوص أثر كتاب **البحوث المنطقية** على فلسفة ديلتاي المتأخرة وعلاقة ديلتاي بالفينومينولوجيا:
O. F. Bollnow : «Dilthey und die Phänomenologie», in E.W. Orth (hrsg.): *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Freiburg/München: K. Alber 1985, 31-61; R. Makkreel: *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*, Princeton University Press 1975, chap. 7; R. Makkreel & Scanlon J.D. (eds): *Dilthey and Phenomenology*, Washington DC, UP of America (Center for advanced Research in Phenomenology) 1987; J.-C. Gens: *La pensée herméneutique de Dilthey. Entre Néokantisme et phénoménologie*, Lille : Presses Universitaires du Septentrion 2002, 89-136.

2- GS VII, 10.

3- م.م.، 12.

مغانم المعاصرين[1]، إنّما يشهد على المناظرة بين الفلسفتين، من قبل أن تتحوّل إلى خصومةٍ علنيّةٍ، في موضع سيكون من مواضع الفكر الرّئيسيّة في الفلسفة المعاصرة: المعنى والدّلالة. ولعلّ قراءة ديلتاي للبحث الأول من **البحوث المنطقيّة**[2]، بعنوانه الشّهير «العبارة والدّلالة» (*Ausdruck und Bedeutung*)[3]، تدلّ على شيءٍ من استحسان الطّريقة التي بسطت بها تحليلات هذا الكتاب، مقالة هوسّرل في مَثليّة الدّلالة وقوامها الوصفيّ المحض وأصالتها الحدسيّة؛ ثمّ ما نتج عنها من مفهوم للّغة في البحث الرّابع، أي نظريّة «النّحو المحض»، فضلاً عن الإشارات التي تحيل على البحث الخامس[4]. وسواء كانت هذه القراءات المقتضبة والإحالات ذات مغزى يتعلق بمكانة عمل هوسّرل في فلسفة ديلتاي المتأخّرة أم كانت أمراً عابراً، فإنّها، في أقلّ الأحوال، تثير من المسائل ما هو أبعد من مجرّد التّأثّر الآني المباشر، لتتّصل بمناظرة (*Auseinandersetzung*) فعليّة بين مقامين فلسفيين وبين رؤيتين للعصر: مقام الحدس الذي يضع المعقوليّة في أصول الأشياء ذاتها مجرّدةً إلاّ من معيشاتها الأوّليّة وما تقتضيه من العبارة المحضة عن حقيقتها، ومقام التّاريخ الذي يجعل هذه الأشياء في فعليّة الحياة وزمانيّتها وصيرورتها ويرفعها إلى العبارة بالتّدرّج والتّوسّط والتّفهّم. ولعلّ هذه المقابلة بين المقامين تتبيّنُ في ما آل إليه الجدل بين الفيلسوفين بعد نشر هوسّرل مقالةً في مجلّة «**لوغوس**» سنة 1911 من الخلاف الشّديد الذي لم تنجح عبارات المودّة والتّقدير بين الرّجلين، في ما دارت بينهما من مراسلات[5]، في إخفائه: فلا ديلتاي

1- راجع بخصوص هذا الحدث وسائر الأحداث الفكريّة المتّصلة بهذه السّنة:
D. Thouard : « Dilthey et la naissance de l'herméneutique en 1900 », in F. Worms (dir.) : *Le moment 1900 en philosophie,* Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2004, 169-184 ; H. Ineichen, « "Die Entstehung der Hermeneutik" im Zusammenhang mit dem Spätwerk von Wilhelm Dilthey », *Revue Internationale de Philosophie,* N° 4/2003, 455-465.

2- GS VII, 39-41.

3- راجع:
E. Husserl : *Logische Untersuchungen II/1 Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis,* Tübingen : Max Niemeyer 71993, 23-61.

4- GS VII, 66-67. راجع الإشارات إلى الفينومينولوجيا في:
Dilthey, *Logik und Wert. Späte Vorlesungen, Entwürfe und Fragmente zur Structurpsychologie, Logik und Wertlehre (ca. 1904-1911),*GS XXIV, hrsg. G. Kühne-Bertram, 2004,174, 177.

5- راجع بخصوص نقد هوسرل للنزعة التاريخانية لديلتاي وما يتبعها من أخذ بنظرية رؤى العالم، القسم الثاني من مقالة 1911، ثم المراسلات المتبادلة بين الفيلسوفين:

يقبل أن يكون "فيلسـوف الحدس" (*Anschauungsphilosoph*) (مثلما لا يقبل أن يكون ريبيًّا رغماً عنه: رسـالة 29-6-1911)، ولا هوسّرل بقادر على أن يتنازل للتّاريخ بدور تأسيسيّ متقدّم على البنية المثاليّة القبليّة للصّلاحيّة الموضوعيّة (ردّ هوسّرل 6/5 جويلية 1911). حين كتب ديلتاي لهوسّرل في 10 جويلية 1911، وقـد تلقّى منه كتابه الصـادر حديثاً: «لعلّ عملي عن **إقامة العـالم التّاريخيّ في علوم الرّوح** أن يكون في نظرك دافعاً طبيعيًّا، غير معلن، وذلك على قدرما يظهر فيه، ظهوراً شـديد الوضـوح، اتّجاهي نحو صلاحيّةٍ كلّيةٍ لعلوم الرّوح واسـتظهارٍ لموضوعيّة المعرفـة التّاريخيّة»، فإنه لم يكن يدرك أنّ السّـبل قد باعدت بين الطّريقين، وأنّ أمله في وساطةٍ بينه وبين زميله الشاب، وفي اعترافٍ هو حقيقٌ به، لن يكونا في حياته، وقد باغته الموت في نهاية السّنة نفسها، دون أن ينـشر هوسّرل التّصحيح الذي وعد به. أليس هـذا الكتاب، الذي أهداه إليه في نهاية سنة 1910، والذي تدارك هوسّرل صمته عنه حين أشاد في فاتحة البـاب الثالث من الكتاب الثاني من **أفكار** («تقوّم العالم الرّوحيّ») «برجل ذي حـدس عبقـريّ» (*ein Mann Genialer Intuition*)، وحيّاهُ تحيةً أخيرةً في آخر دروسه عن **البسيكولوجيا الفينومينولوجيّة** سنة 1928 [1]، هو الفينومينولوجيا التي لم يكتبها ديلتاي؟ مهما تكن الخلافات بين الفيلسـوفين، ومهما يكن مبلغها من العمق، فإنّ ما بينهما من المقام المشـترك ما يكفي لوضعهما في أصل المشكلات الرئيسية للفلسفة المعاصرة في قسم عظيم منها.

أيًّـا كان الحال، فإنّ الجزء النّسـقيّ، الذي يشـغل الحيّـز الأعظم من كتابنـا، بعد الدّورة الطّويلة «للتّوجيـه التّاريخيّ» لعلوم الرّوح[2]، قد أفلح إلى حـدٍّ بعيدٍ في وضـع فينومينولوجيا المعنى والدّلالة في قلـب الحركة التّاريخيّة للعالم الرّوحيّ بتشـكيلاته وآثاره، بأفراده ومجامعه التّفاعليّة، بمناهجه وأنحاء

E. Husserl, «Philosophie als strenge Wissenschaft», *in Aufsätze und Vorträge 1911-1921*, Hua XXV, hrsg. T. Nenon & H.R. Sepp, 1987, 41–57; *Briefwechsel, Husserliana Dokumente III*, hrsg. K. Schuhmann, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publischers 1994, Bd. VI, 43–52.

1- راجع:

E. Husserl: *Ideen II*, Hua IV, M. Nijhoff, 1952, 173 ; *Phänomenologische Psychologie, (1925)*, Hua IX, 1968, 35.

2- راجع: GS VII, 88-120.

الطّرائق التي تمهّد له سبل الفكر والصّوغ النّسقيّ والتّرتيب المفهوميّ. ولعلّه استئنافٌ جامعٌ لمقوّمات الدّلالة كما تبيّنت في المباحث السّابقة، قبل الاستفادة من مقالة هوسّرل، ولا سيّما في المباحث الشّعريّة، كما نبّه على ذلك المحقّق[1]، وبخاصّة من حيث العلاقة بين الكلّ والأجزاء. فالتّسليم بهذه المَثليّة لا يعني فصل الدّلالة عن مساق الحياة وفعليّتها التّاريخيّة وجريانها في الزّمان:

«... إنّ هذا المجموع [علوم الروح] يقوم على العلاقة بين العيش والفهم، وهو يفصح عن ثلاث قضايا أساسيّة. منها أنّ توسيع معرفتنا، لتبلغ ما هو معطى في العيش، إنّما يُستكمل بفضل تأويل أنحاء موضعة الحياة، وأنّ هذا التّأويل ليس ممكناً من جانبه إلاّ انطلاقاً من الأعماق الذّاتيّة للعيش. كما أنّ فهم المفرد، ليس ممكناً، إلاّ بفضل حضور المعرفة العامّة فيه، وأنّ هذه المعرفة، إنّما يكون افتراضها في الفهم أيضاً. وفي نهاية المطاف، فإنّ فهم جزء من المجرى التّاريخيّ ليس له أن يبلغ تمامه، دون علاقة الجزء بالكلّ، أمّا النّظرة التّاريخيّة الكلّيّة إلى جملة الأمر، فتفترض فهم الأجزاء التي تأتلف فيه»[2].

لم يكن ديلتاي يجهل ما يمكن أن يؤدّي إليه هذا التردّد بين الكلّ والأجزاء من الدّور (وقد سبقه إليه آست (Ast) وشلايرماخر ودْرُويزن في الصّيغة الشّهيرة للدّور التّأويليّ)، ولا ما يثيره من المصاعب المنهجيّة في تناول الواقع الإنسانيّ والتّاريخيّ. ولذلك فإنّ مفهوم «المجموع التّفاعليّ» هو الذي يستنقذ الحدث ليجعل معقوليّته – أي دلالته – من شأن الاجتماع الذي يكون لأشتات العناصر والأجزاء في هذا الكلّ:

«إنّ أجزاء مثل هذا المجموع التّفاعليّ تكتسي دلالتها، عبر العلاقة التي تربطها بالكلّيّة، بوصفها عماداً للقيم وللغايات. ذلك أنّ الأجزاء التي يلتئم بها مجرى الحياة، إنّما هي في المقام الأوّل، وبما لها من العلاقة بالحياة وبقيمها وغاياتها وبالمكان الذي يتّسع لشيء مّا، ذات دلالة. وإذاً، فإنّ الأحداث التّاريخيّة ليس لها أيّ دلالة، إلاّ بقدر كونها

1- م.م.، IX

2- م.م.، 152.

أطرافا في مجموع تفاعليّ، تتضافر مع غيرها لتحقيق القيم والغايات التي من شأن الكلّ»[1].

إنّ المجموع التّفاعليّ هو الصّيغة التي ارتآها ديلتاي في هذا الكتاب لتجاوز المصاعب النّاجمة عن هذه البنية الدّائريّة التي يقع فيها التّحليل الفلسفيّ للعلاقة بين الأجزاء والأفراد من جهة والكلّ والجماعة من جهة ثانية، بين علم النّفس وعلم التّاريخ. وهي البنية نفسها التي تضبط التكامل بين الدلالة والمعنى: فالأجزاء تستمدّ الدّلالة من الكلّ، والكلّ يأخذ المعنى من الأجزاء[2]. إنّه نحوٌ من الجمع والرّبط والتّأليف بين عناصر أصليّة يتكوّن منها العالم الرّوحيّ وتتشكّل منه بنياته وهيئاته الكبرى: تقدير القيم، ورسم الغايات، وتصوّر الموضوعات. وإنّ هذه المقوّمات الثّلاثة هي الأصول القصوى لكلّ وعي ولكلّ فعل، من حيث تتجاوز التّرتيب السّببيّ للظّواهر لتتّصل بالمساق العامّ للحياة في زمانيّتها وحدثيّتها. ولكنّها لا ترتفع إلى رتبة الفكر ولا تنقال إلاّ من حيث تُقبلُ على الدّلالة وتنتج المعنى. ولقد أفصحت النّصوص التّكميليّة عن هذا المذهب بوضوح: «إنّ الدّلالة هي مقولةٌ جامعةٌ يمكن بواسطتها أن تصير الحياة قابلةً للتصوّر»[3]؛ وهي «... المقولة الأخصّ للفكر التّاريخيّ»[4]. بيّن ديلتاي، في نصّ عنوانه «مقولات الحياة»[5]، أنّ نظريّة الدّلالة تتقوّم في جوهرها بثلاثة عناصر أساسيّة: 1- الزّمانيّة: حيث ترتكز الحياة على الماضي وتتشكّل بالذّكرى التي تحدّد انتشارها في الزّمان، وتنطوي على ممكنات المستقبل؛ وعلى خلاف النّظريّة الفينومينولوجيّة، فإنّ هذا البُعد هو الذي تتقوّم به الدّلالة وتؤسّس به معنى التاريخ: «لمّا كان التّاريخ ذكرى (*Erinnerung*)، ولمّا كانت مقولة الدّلالة تنتسب إلى هذه الذّكرى، فإنّ هذه المقولة هي المقولة الأخصّ للفكر التّاريخيّ»[6]؛ 2- بنية الحياة النّفسيّة بوصفها العنوان الأكبر لنظريّة الوعي الذي هو السّياق الأصليّ الذي يتشكّل فيه المعنى،

1- م.م.، 168.
2- GS VIII, 83.
3- GS VII, 232.
4- م.م.، 202.
5- م.م.، 228-245
6- م.م.، 202

حيث تتقاطع هاهنا الأبحاث الفينومينولوجيّة في البسيكولوجيا الوصفيّة مع المقالات الشّهيرة في فترة التّسعينات والتي جعلت التّاريخ محصّلةً قصوى لهذه البنية ووضعت التّأويليّة أساساً منهجيّا لكافّة المعارف والعلوم الإنسانيّة[1]؛
3- أمّا العنصر الثّالث فيتعلّق بالوسط (*Milieu*) وما يفرضه من الشّروط على بنية الحياة ومجراها[2]. ولعلّ هذه المقوّمات الثّلاثة، التي تنتشر في أثناء كتابنا ومفاصله لتحدّد الشّروط الترنسندنتالية لموضوعيّة الوجود التّاريخيّ، تجد تعبيراً بليغاً عنها في الغرض الذي انفرد ديلتاي بتقريره أساساً أخيراً لمعقوليّة هذا الوجود ولتشخّصه الأقصى: السّيرة (*Biographie*) بماهي منوالٌ لفهم التاريخ ولكتابته[3]. وإنّه في هذا الموضع بالذّات تلتقي التّحليلية الفينومينولوجيّة للوعي، التي جعلها ديلتاي في عُهدة علم نفس وصفيّ، بالتّأويليّة، من حيث هي منهج كفيلٌ باستقصاء المعنى والدّلالة من أبسط الإشارات والعلامات إلى أكبر الظّاهرات الحيويّة والتّاريخيّة. والحقّ أنّ العناية بالسّيرة وكتابتها، ثمّ الوقوف على مدلولها الفلسفيّ بالتّنظير والتّحليل، لم يكونا غريبين عن مشروع ديلتاي الفلسفيّ من بداياته الأولى: لقد وفّر له شلايرماخر فرصةً نادرةً، منذ عمل مبكراً على تحقيق رسائله ثم اشتغل على بعض أغراض فكره وكتب أخيراً أثره العظيم في سيرة حياته ونسقه بقسميه اللاّهوتيّ والفلسفيّ، ليتّخذ من معنى السّيرة نفسه غرضاً فلسفيًّا استقام له أفقاً لتدبّر معنى المفرد ودلالة حضوره في التاريخ، وتشكيله للحياة أثراً قائماً بنفسه، وحيلةً فنّيةً لاستشكال الزّمان التّاريخيّ بمادّته السّرديّة المدهشة، بتفاريقه ولطائفه، بمباهجه ونوازله الكبرى. لا مراء أنّ هذه الحيلة إنّما هي تصريفٌ جماليّ فنّي لا لكتابة التّاريخ انطلاقاً من حياة شخص بعينه فقط، بل لإعادة بناء معنى التّاريخ وفلسفته على جهة الاضطلاع بالعصر والتّعبير عن روحه، مع ما يتعلق به من مفاهيم القرن والجيل والتّواصل التّاريخيّ. تلك هي الصّيغة التي قدّمها هذا الكتاب في تحليلاته الأخيرة، التي وإن لم تعقد للسّيرة فصلاً بعينه، فإنّها قد تناهت في فلسفةٍ للعصر هي التّعبير الحيّ عن أصالة الوجود البشريّ بماهو كينونةٌ مفردةٌ

1- GS V, 262.
2- GS VII, 161.
3- راجع بخصوص السّيرة والسّيرة الذّاتية: GS I, 33-34; GS V, 224-225 ; GS VII, 199-102, 246-251

وعن دلالة الحدوث التّاريخيّ بما هو آيةٌ عن ذلك التّشخّص الذي يحقّق الدّلالة في المجامع الكلّية للعصر ويتجسّد في رجال هم أعيانُ الزّمان:

> «إنّ الأفراد والمذهب والجماعة، كلّ ذلك يكتسب **دلالة** له في هذا الكلّ، بحسب علاقته الحميمة بروح العصر. ولمّا كان كلّ فرد ابناً لمثل هذا الوقت، نتج عن ذلك أنّ دلالته، بالنّسبة إلى التاريخ، إنّما تكمن في علاقته بالعصر. وإنّ الأشخاص، الذين هم في وقت مّا، يتقدّمون بما لهم من العنفوان، إنّما هم أئمّة الزّمان ووجوهه.»[1]

* * *

أمّا وقد قاربنا النصّ نفسه، وتهيّأت لنا بعض أسباب قراءته، بما سبق من بسط فلسفة صاحبه وإيضاح ملامحها وترتيب مسائلها على جهة التّقريب لفكر غير مألوف لقارئ العربيّة إلاّ قليلاً، فإنّا ندعو هذا القارئ، الذي قد يجد فيه شيئًا من أشتات نفسه وكيانه، إلى أن يقف حيث يطلب صاحبه أن يقف كلّ مرّة: عند الأشياء والمطالب والمسائل نفسها، من حيث تطاوع الفكر وتنساق إلى العبارة بيسر، أو من حيث تستعصي عليهما وتستحكم على القول في عسر هو محنةٌ حقيقٌ بنا أن نحتملها. فإنّ ابتداء الفيلسوف بما في النّفس من الاكتساب والتّحصيل، وما تلقاه من فتنة الحياة وزينتها، وما يقع عليها من وزر الآفات والنّوائب، وما تؤول إليه في خارج الحياة والتّاريخ، إنّما هو تجريبٌ لممكنات الفكر الذي لا ينفكّ من هذه الحدود القصوى، يتأمّلها بالعقل ويستدركها بالعيش والفهم، حدودٌ هي آجالٌ ونهاياتٌ، لا يباعدُ بينها غير ما يباعدُ بين الولادة والموت.

فتحي إنقزّو

1- GS VII, 177.

إقامة العالم التّاريخيّ في علوم الرّوح

(1910)

[79] إنّ القسم الأعظم من العمل الآتي يتكوّن ممّا قدّمتُ من رسائل، ضمن أكاديميّة العلوم، خلال بضعة من السّنين، إلى حدّ 20 جانفي 1910، وذلك في ما يخصّ رسم حدود علوم الرّوح، والمجموع البنيويّ للمعرفة، وكذا المعيش والفهم. أمّا ما تعلّق منها بالمجموع البنيويّ للمعرفة فيرجع، في أساسه، إلى ما قدّمتُه، في 2 مارس 1905، حول المجموع البنيويّ النفسيّ، الّذي تمّ طبعه في تقرير 16 مارس. وإذاً فهو لا يجد، في هذا المقام، إلاّ صيغة شديدة الإيجاز، بالإمكان تكميلها. وإنّ من بين الرّسائل غير المنشورة الّتي استُعيدت في هذا العمل، أعني تلك الّتي خُصّصت لرسم حدود علوم الرّوح، ما كان هنا منسوخاً مجرّد نسخ، في حين توسّعنا، بالمراجعة، في ما يتعلّق بتلك المجعولة للمعيش وللفهم. وفي ما تبقّى، فإنّ ما نبسطه، هاهنا، له نسبة إلى دروسي في المنطق، وفي نسق الفلسفة[1].

I

رسم حدود علوم الرّوح

يتعلّق الأمر برســم للحدود يفصل بــادئ الأمر بين علوم الرّوح وعلوم الطّبيعــة، من خلال علاماتٍ واثقةٍ. ولقد دارت، في العقود الأخيرة، مناظرات قيّمــة حول علوم الطّبيعة وعلوم الرّوح، وحول التّاريخ بالأخصّ: وإنّي، ودون الدّخــول في التّصوّرات التي كانت تتدافع في هذه المناظرات، أقترح، في هذا المقــام، فحصاً منفصلاً لمعرفة ماهيّة علوم الرّوح، ولتمييزها عن علوم الطّبيعة. ولا يُستكمل تحصيل ما بينهما من الفرق إلاّ في ما يتلو من التّحقيق.

.1

ليكُن ابتداؤنا بالواقعة الفعليّة (Tatbestand) الّتي تسـعُ كلّ شيء، والّتي هي الأســاس المكين لكلّ استدلال حول علوم الرّوح. ذلك أنّه، إلى جانــب علوم الطّبيعة، تنامت، تلقائيًّا، طائفــة من المعارف، انطلاقاً من مهمّات الحياة عينها، متعلّقٌ بعضها ببعض، من قِبَل الاشتراك في الموضوع. هذه العلوم هي التّاريخ، والاقتصاد السّــياسيّ، والعلوم القانونيّة والسّياسيّة، وعلم الدّين، ودراســة الأدب والشّعر، والفنون التّشكيليّة، والموســيقى، والرّؤى الفلسفيّة للعالم، والأنســاق، وأخــيراً علم النّفس. جميع هذه العلــوم متعلّق بهذه الواقعة الكــبرى (große Tatsache) بعينهــا: الجنــس البشريّ. إنّهــا تصف المفاهيم والنّظريّات وتحدّث بها [80]، تحكم عليها وتصنعها، في علاقة بهذه الواقعة.

إنّ الفصل المعتاد بين الطّبيعي والنّفســانيّ هــو، في هذه الواقعة، أمرٌ لا يمكــن فرزه. وهو إنّــما ينطوي على مجموع حيّ من الجهتــين. فنحن والطّبيعة ســيّان، والطّبيعة فاعلةٌ فينا بغير وعي، بنوازع دفينة؛ وأمّا أحوال الوعي، فتعبّر عن نفســها، طول الوقــت، بالإيماءات وبتقاســيم الوجــه وبالكلمات، وهي تكتســب موضوعيّتها في هيئات ودول وكنائس ومعاهد علميّة: فإنّه في هذه المجامع ينبسط التّاريخ.

وليــس في هــذا، بالطّبــع، ما يمنــع علوم الرّوح، بحســب مــا تقتضيه أغراضها، من اســتخدام التّفريق بين الطّبيعيّ والنّفســانيّ، بشرط أن تبقى على حال الوعي، وأن تســتخدم، حينئذ، ما في الأذهان لا ما في الأعيان، وأنّ هذه التــي في الأذهان لا قيمة لهــا إلاّ في حدود وجهة النّظر التــي اصطنعتها. وإنّي أعرض وجهة النّظر التي ينتســب إليها مشروع التّأســيس التّالي، قصد التّمييز بين النّفســانيّ والطّبيعيّ، والتي شــأنها أن تحدّد المعنى الذي تقال بحســبه هذه العبــارات. ذلــك أنّ المعيشــات هي السّــابقة إلينا[2]. وهي إنّما تنتســب، كما نهضــتُ لبيانه هاهنا من قبلُ[أ]، إلى مجموع[3] يبقى في مجرى الحياة كلّه مســتقرًّا، عبر كافّة التّحوّلات؛ وهو الذي، على أساســه، يقوم ما ســبق أن وصفته بأنّه المجموع المكتســب للحياة النّفســيّة؛ وهو الذي يحيــط بتمثّلاتنا وبتحديداتنا للقيــم والغايات، ويعقد رباطاً جامعاً بين هذه العناصر[ب]. وإنّما، في كلّ واحد منهــا، يوجد المجموع المكتســب، في روابط خاصّة وعلاقــات بين التمثّلات وتقديرات قيميّة، وفي ترتيــب الغايات. ونحن نحوز هذا المجموع الذي يفعل فعله فينا، بغير انقطاع، والذي تتّجه إليه التمثّلات التي تقع في الوعي، والأحوال التــي له، والذي تُدرَك به انطباعاتنا وتتعــدّل أهواؤنا: كذلك هو، هاهنا، دوماً فاعل باســتمرار، دون أن يكون في وعي. ولست أرى وجهاً للاعتراض ممكناً على الأمر الذي يقضي أن ننتزع من الإنســان، بســبيل التّجريد، مجموع

أ- تقرير 16 مارس 1905، ص. 332 وما يليها [**الأعمال** VII، ص. 11 وما يليها].

ب- حول المجموع المكتســب للحياة النفسـيّة (erworbene Zusammenhang des Seelenlebens) راجع «الخيال الشّـعريّ والهذيان»، خطاب 1886، ص. 13 وما يليها، «خيال الشّــاعر»، ضمن «مقالات فلسـفيّة» مهــداة إلى تسـلر (Zeller)، 1887، ص. 355 ومــا يليهــا، 388 ومــا يليها، «أفكار حول علـم نفس وصفيّ وتحليـلّي»، تقارير جلســات أكاديميّة العلوم، ص. 80 وما يليها (**الأعمال الكاملة** VI، ص. 142 وما يليها و V، 217 وما يليها).

المعيشات هذا داخل مجرىً للحياة، وأن نجعل من النّفسانيّ موضوعاً منطقيًّا للأحكام وللمجادلات النّظريّة. إنّ تشكيل هذا المفهوم إنّما يجد تبريره في أنّ ما [81] انتُزع منه، بوصفه موضوعاً منطقيًّا، قد مكّن للأحكام وللنّظريّات التي هي لازمة لعلوم الرّوح. كذلك مفهوم الطّبيعيّ الذي هو شرعيّ [مثل سابقه]. ففي المعيش، تظهر آثارٌ وانطباعاتٌ وصورٌ. وقد تكون الموضوعات الطّبيعيّة هي ما نضعه في صلب الأغراض العمليّة، وهي التي بوضعها تصير الانطباعات قائمة. ولا يمكن للمفهومين أن يصيرا إلى التّطبيق إلاّ إذا ما تنبّهنا إلى كونهما مجرّدين من واقعة الإنسان – وليسا بدالّين على فعليّات تامّة، بل هما تجريدان تكوّنا تكوّنًا شرعيًّا فحسب.

إنّ موضوعات القضايا، في العلوم المشار إليها، ذات مصاديق متفاوتة – أفراد، عائلات، مجموعات شديدة التّعقيد، أمم، عصور، حركات تاريخيّة أو مسارات تطوّريّة، تنظيمات اجتماعيّة، أنساق ثقافيّة، وغير ذلك من مقاسم الإنسانيّة كافّة – وصولاً إلى هذه الإنسانيّة عينها، في المقام الأخير. إنّه بمقدورنا [أن نتحدّث عن ذلك] سرداً ووصفاً وتنظيراً. غير أنّها تتعلّق بهذه الواقعة بعينها: الإنسانيّة أو الواقع الإنسانيّ-الاجتماعيّ-التاريخيّ. فكذلك ينشأ، على الفور، إمكان تحديد هذا المجموع العلميّ، وتمييز حدوده عن علوم الطّبيعة، بما لها من الصّلة المشتركة بالواقعة ذاتها: الإنسانيّة. إلى ذلك، يحصل عن هذه الصّلة المشتركة علاقة تأسيس متبادلة بين القضايا التي تحمل على الموضوعات المنطقيّة التي تنتسب إلى واقعة «الإنسانيّة». إنّ القسمين الكبيرين للعلوم المشار إليها، من دراسة التّاريخ إلى حدّ وصف الحال الرّاهن للمجتمع والعلوم النّسقيّة للرّوح، إنّما يرجع أحدهما إلى الآخر، ليشكّلا مجموعاً متيناً[4].

.2

على أنّ هذا التّحديد المفهوميّ لعلوم الرّوح، وإن كان ينطوي على قضايا صادقة، فإنّه لا يستوفي حقيقتها. ونحن مدعوّون أن نتقصّى نمط العلاقة التي تجمع بين علوم الرّوح، وبين واقعة البشريّة. على هذه الشّاكلة فحسب، يمكن ضبط موضوعها ضبطاً محكماً. ظاهرٌ إذا أنّ علوم الرّوح وعلوم الطّبيعة

لا يتيسّر التّمييز بينها تمييزاً منطقيًّا صحيحاً، بوصفهما دائرتين يتقوّمان، بحسب قسمين من الوقائع. ولئن كان علم وظائف الأعضاء يهتمّ أيضاً بمظهر من مظاهر الإنسان، فإنّه علم طبيعيّ، لا محالة. وإذاً فليس في الوقائع في ذاتها، ولذاتها، يكمن أساس التّمييز من أجل الفصل بين [82] القسمين. إذ يجب على علوم الرّوح أن يكون إقبالها على الوجه الطّبيعيّ للإنسان غير إقبالها على وجهه النفسانيّ. كذلك هو الحالُ بالفعل.

ثمّة في العلوم المذكورة حركة ذات سندٍ في الأمر نفسه (Sache selber). فدراسة اللّغة تتضمّن علم وظائف أعضاء النّطق، وكذا نظريّة دلالة الألفاظ ومعنى الجمل. أمّا سير الحرب الحديثة فينطوي كذلك على المفاعيل الكيميائيّة للبارود، وعلى الصّفات الخُلقيّة للجنود الّذين يطالهم غبار هذا البارود، سواءٌ بسواءٍ. بيد أنّ من شأن هذا المجموع العلميّ، الذي نحن بسبيله، اتّجاهٌ لا يشتدّ تناميه دوماً إلاّ عند سيره قُدماً، إلى ردّ الوجه الطّبيعيّ للسّيرورات، إلى دور يقف عند مجرّد الشّروط ووسائل الفهم. فالأمر يختصّ بالتّوجّه نحو التأمّل الذّاتيّ، بسَيْر الفهم من حيث ينتقل من الظّاهر إلى الباطن. إنّ هذا الاتّجاه يستخدم كلّ تعبير عن الحياة، حتّى يبلغ تحصُّل الباطن الذي صدر عنه. نحن نقرأ تاريخ العمل الاقتصاديّ، وكذا المستعمرات والحروب، وإقامة الدّول. ذلك ما يملأ نفوسنا بصور عظيمة، ويأتينا بأنباء عن العالم التاريخيّ المحيط بنا؛ غير أنّ ما يبقى أثره فينا من هذه الأخبار، إنّما هو ما كان غير داخل في الحسّ، ما كان داخلاً في المعيش (Erlebbare)، ما انبثقت عنه السّيرورات الخارجيّة التي هو محايث لها، والتي تفعل فعلها فيه؛ وإنّ من شأن هذا الاتّجاه ألاّ يقنع بوجهة نظر قد تأخذ الحياة بضرب من الاعتبار خارجيّ: إنّما هو قائم فيها بنفسه. ذلك أنّه، في قوابل المعيش هذه، تكمن كلّ قيمة للحياة، بل تدور عليها كلّ صروف التّاريخ التي من خارج. وإذا، فهاهنا مطلع الغايات التي لا عهد للطّبيعة بها أصلا؛ هي الإرادة تعتمل النّماء والتشّكل. في هذا العالم الرّوحيّ الذي يعتمل فينا، بنحو خلاّق ومسؤول، لا يأتمر إلا بأمره، في هذا العالم فقط، تكتسب الحياة قيمةً لها، غايةً ودلالةً.

يجوز لنا أن نقول إنّه، في كافّة الأعمال العلميّة، ثمة مذهبان يستحقّان الذّكر.

يجد الإنسان نفسه محدّداً بالطّبيعة. وهي التي تحيط بكلّ السّيرورات النّفسيّة التي تتجلّى، على قلّتها، أشتاتاً. فإن أخذناها من هذه الجهة، تبيّنت وكأنّها استقطابات ضمن النّصّ الكبير للعالم الطّبيعيّ. في الوقت نفسه، يتبيّن أنّ تصوّر العالم الذي يقوم على الامتداد المكانيّ، هو الميدان الأصليّ لكلّ معرفة بالموافقات[5]، وهو أمر ليس لنا ابتداءً إلاّ الامتثال له. ونحن إنّما نستحوذ على هذا العالم الطّبيعيّ بدراسة قوانينه. إنّها قوانين لا يتيسّر اكتشافها، من أجل أنّ سمة المعيش التي تتركها آثار الطّبيعة فينا، والمجموع الذي ننتسب إليه معه، بوصفنا نحن أنفسنا من سنخ الطّبيعة، [83] والشّعور الحيّ الذي يجعلنا نستمتع بها، [كلّ ذلك] يتراجع وراء التّصوّر المجرّد لهذه الطّبيعة، بحسب العلاقات المكانيّة والزّمانيّة، علاقات الكتلة والحركة. كلّ هذه اللّحاظ تفعل فعلها جمعاً حتّى يبلغ الإنسان استبعاد نفسه بنفسه، وذلك قصد بناء هذا الموضوع الأكبر، انطلاقاً من هذه الآثار، هذا الموضوع الذي هو الطّبيعة، بوصفها نظاماً محكوماً بالقوانين. فحينئذ، تصير [هذه الطّبيعة] لدى الإنسان مركز الواقع.

ولكنّ الإنسان، من بعد ذلك، ينثني عنها، قصد العودة إلى الحياة، إلى نفسه. وإنّ عودة الإنسان هذه إلى المعيش، الذي إنّما وُجدت الطّبيعة بفضل منه، وإلى الحياة، حيث المطلع الوحيد للدّلالة والقيمة والغاية، هي الاتّجاه الأكبر الآخر، الذي يتحدّد به العمل العلميّ. ثمّ يظهر مركز آخر. إنّ كلّ ما تلاقيه الإنسانيّة، كلّ ما تبتدعه وتفعله، شأن الأنساق الغائيّة التي من أجلها تُستوفى الحياة، والتّنظيمات الخارجيّة للمجتمع التي يجتمع فيها الأفراد – كلّ ذلك يكتسب وحدةً، في هذا المقام. فإنّ ما كان معطى للحسّ في التّاريخ البشريّ، يرتدّ منه الفهم، هنا، إلى ما لا مدخل له فيه، ولكنّه، مع ذلك، يفعل في هذا الظّاهر، ويعبّر عنه.

وكما أنّ هـذا الاتّجاه الأوّل تقصّد أن ينطق عن المجموع النفسيّ عينه، بلغة الفكـر العلميّ الطبيعيّ، وبمفهوماته، واعتـماداً على مناهجه التي صدر عنهـا، فإنّه صار بهذه المثابة إلى الغربة عن نفسـه؛ أمّا الاتّجـاه الثاني فيعبّر عن نفسه كذلك بانقلاب العلاقة في المجرى الحسيّ الخارجيّ، الذي في الحدوث البـشريّ، بشيء لا مدخل لـه في الحسّ، ولكن بوعي لما يظهر في هذا المجرى الخارجـيّ. إنّ التّاريـخ يبيّن كيف إنّ العلوم التي تهتمّ بالإنسـان تسـعى إلى التقرّب، بلا كلل، من الهدف البعيد، لتأمّل يتصوّره الإنسان عن ذاته نفسها.

وإنّ من شأن هذا الاتّجاه أيضاً أن يقفز على العالم البشريّ، ليبلغ الطّبيعة نفسها، وهي التي- إن أمكن بناؤها فحسب دون فهمها قطّ- تسعى أن ترقى إلى الفهـم بواسـطة مفهومات ذات أسـاس في المجموع النفـسيّ، كما كان الحال لدى فيشـته (Fichte) وشـلنغ (Schelling) وهيغل (Hegel) وشوبنهاور (Schopenhauer) وفشـنر (Fechner) ولوتسـه (Lotze) ومـن تبعهـم، وأن تُصادف، مع ذلك، معنى ليس من اليسير التعرّف إليه[6].

في هـذا الموضع، يتجـلّى لنا معنى الـزّوج المفهوميّ للظّاهـر والباطن، واسـتحقاق هذين المفهومـين للتّطبيق. إذ يدلّ كلاهما عـلى العلاقة القائمة، لدى الفهم، بين الظّاهرات الحسّـية الخارجيّة للحياة، وبين ما تولّدت عنه، وما يعـبّر عن نفسـه فيها. فإنّـه في ميدان الفهـم فقط، ثمّة [84] هـذه العلاقة بين الظّاهر والباطن، كذلك الأمر في ميدان المعرفة الطّبيعيّة فقط، حيث تكون العلاقة بين الظّاهرات، وما به يكون بناؤها.

.3

فحينئـذ، نبلغ النكتة التي يتيسّر معها تحصيل تحديدٍ أشـدّ متانةً لماهيّة مجموعة العلوم التي كنّا انطلقنا منها ولاتّساقها.

ونحن نبتدئ، فنفصل الإنسانيّة عن الطّبيعة العضويّة التي هي أشدّ قرباً منهـا، ثمّ نـزولاً عن الطّبيعة الجامدة. لقد تعلّـق الأمر بفصل جماع الأرض إلى أقسام. ومن هذه الأقسـام، تُبنى درجات، فيصير من الجائز للإنسانية أن تتميّز

عـن درجة الوجود الحيوانيّ، حيـث يظهر التّصوّر والتّقويـم وتحقيق الغايات والمسـؤوليّة والوعـي بمعنى الحيـاة. إنّ الخاصّية الأعمّ التي هي مشـتركة في مجمـوع العلوم، الذي نحن بسـبيله، بإمكانا أن نحدّدهـا، حينئذ، بكونها ذات نسبة مشتركة إلى الإنسان، وإلى الإنسانيّة. ففي هذه النّسبة أساس انتظام هـذه المجموعة العلميّة. ثمّ نأخذ بالحسـبان بعد ذلـك، الطّبيعة المخصوصة لهذه النّسـبة التي بين واقعة الإنسان والإنسانيّة، وبين هذه العلوم. وليس ينبغي أن تؤخـذ هـذه الواقعة مجرّد موضوع مشـترك لها. فإنّ موضوعها لا ينشـأ، بالأحـرى، إلاّ من خـلال موقف مخصوص من الإنسـانيّة لا ينطبق عليها من خـارج، بل هـو قائم على ماهيّتها. وسـواء تعلّق الأمر بالـدّول أو بالكنائس والهيئـات أو بالأعـراف والكتب والآثـار الفنّيّة، فـإنّ كلّ تلكم الوقائع حاملة، شأن الإنسان نفسه، لهذه النّسبة بين الوجه الحسّي الخارجيّ، وبين وجه لا دخل له في الحسّ، لكونه لزوماً من الباطن.

وإنّه مـن المطلوب أن نحدّد هـذا الباطن من جديـد. إذ، من الأخطاء السّـائدة في المقام، أن نجعل من علمنا بهذا الوجـه الباطنيّ، ومن مجرى الحياة النفسـيّة أو علم النّفس، شـيئًا واحدا. إذ سـأفحص عن هذا الخطإ، وسأسعى لإيضاحه، فيما يتلو من اعتبارات.

إنّ ديـوان المؤلّفات القانونيّة والقضـاة والمحامين والمتّهمين، كما يظهر ذلك للعيان في زمان وفي مكان مّا، إنّما هو، في المقام الأوّل، عبارة عن منظومة غائيّة لحدود قانونيّة، يعمل بمقتضاها هذا الدّيوان. هذا المجموع الغائيّ موجّه، بتقدير محكم، نحو المجال الخارجيّ للإرادات التي تعطي الشّروط، التي تقبل التّحقّق كرهاً، واللاّزمة لاستكمال روابط الحياة، والتي تضبط دوائر السّلطة التي من شـأن الأفراد وما بينهم من العلاقات، بالنّظر إلى الأشـياء وإلى الإرادة العامّـة. إنّ صورة الحقّ إنّما يلزم لتكوينها صيغ الأوامر التي تتقيّد بها سـلطة [85] إلـزام الأفراد في جماعـة مّا. بهذه المثابة، فإنّ الفهـم التّاريخيّ للحقّ، مثلما هـو جار في صلب مثل هذه الجماعة لوقت معلوم، إنّما شـأنه الرّجوع من هذه الدّيوان الخارجي إلى ما تضعه الإرادة العامّة من نسق روحيّ للأوامر القانونيّة،

ومـا عليها اتّباعه، وهي – أي الأوامر – التي وجودها الخارجيّ [مركوز] في هذا الدّيوان. بهذا المعنى، كان إهرينغ (Ihering) يتناول روح الحقّ الرّومانيّ[7]. ذلـك أنّ فهـم هذا الرّوح ليس من جنس المعرفة النفسـيّة، إنّما هو رجوع إلى هيئة روحيّة، انطلاقاً من بنية ومـن شِرْعة (Gesetzmäßigkeit) يختصّ بهما أيّما اختصـاص. ذلك ما يقوم عليه العلـم القانونيّ من تأويـل فصل، في المدوّنة القانونيّـة(Corpus iuris)، إلى المعرفـة بالحـقّ الرّومانيّ، إلى حـدّ المقارنة بين منظومـات حقوقيّة مختلفة. بهذا النّحو، لا يختلـط موضوع [هذا العلم] بوقائع وبمعطيات خارجيّة، هي التي يكون فيها، ومن خلالها، سريان الحقّ. إنّ هذه الوقائع لا تمثّل موضوع العلم القانونيّ إلاّ بقدر تجسـيمها للحقّ فقط. فإيقاف المجرم، وانحرافات الشّـهود، أو عُدة التّنفيذ، إنّما تنتسب بما هي كذلك إلى الباتولوجيا، أو إلى العلم الصّناعيّ.

كذلك الشّـأن مع الجماليّات. فحين يكون بين يديّ عملٌ، لشاعر من الشّـعراء، أجـده مكوّناً من أحـرف، وقد قام على تصفيفـه مصفّفون، وطُبـع بواسـطة آلات. ولكنّ التّاريخ الأدبيّ وعلم الشّـعر لا شـأن لهما إلاّ بالعلاقـة التي بين هذا التّركيب الحسّي للكلمات، وبين ما تعبّر عنه. ذلك أنّ القول الفصل لا يرجع إلى السّـيرورات الباطنيّة للشّـاعر، بل إلى تركيب مبتدع داخل هذه السّـيرورات، بالإمكان انتزاعه منها. أمّا التّركيب الذي يخـصّ الدّراما فيرجع إلى علاقة خاصّة للمادّة، للوجدان الشّـعريّ، للغرض، للحكايـة، ولأدوات العرض. كلّ واحدة من هذه اللّحظات تسـتكمل إجـراءً[8] ضمن بنية الأثر. وهي إجراءاتٌ يتّصـل بعضها ببعض بقانون داخليّ للشّـعر. على هذا النّحو، فإنّ الموضوع الذي من شـأن التّاريخ الأدبيّ، وعلم الشّـعر، في المقام الأوّل، إنّما يختلف اختلافاً كبيراً عن السّـيرورات النّفسيّة التي تداخل الشّاعر أو قرّاءه. إنّه مجموع روحيّ ذلك الذي يتشكّل هاهنا، والذي يتجلّى في العالم المحسوس، ويتيسّر لنا فهمه، رجوعاً إلى ما وراءه[9].

تبـيّن هذه الأمثلة ما يحـدّد موضوع العلوم التي نحن بسـبيلها، هاهنا، وتبعـاً لذلك مـا تتقوّم به ماهيّتهـا، وما يكون من أمـر اختلافها عن علوم

الطّبيعة. إنّ هذه أيضاً لا يتكوّن موضوعها من آثار، كتلك التي تظهر على المعيشات، بل هي الموضوعات التي تختلقها المعرفة، والتي تمكّن لهذه الانطباعات أن تُبنى. في كلتا الحالتين، يكون اختلاق الموضوع انطلاقاً من [86] قانون الوقائع نفسها. ففي هذا الموضع، يتلاقى المجموعان العلميّان. وأمّا الاختلاف بينها فيرجع إلى الاتّجاه الغالب على تكوين موضوع كلّ منهما. بل قُل إلى المسار الذي يشكّل هذين المجموعين. فالحال، في الأوّل، إقبال لموضوع روحيّ على الفهم، وفي الثّاني إقبال لموضوع طبيعيّ على المعرفة.

وإذا، فإنّه يمكن لنا أن نستعمل أيضا عبارة «علوم الرّوح»، فقد تبيّن معناها، الآن. حين ظهرت الحاجة، منذ القرن 18، إلى اسم مشترك لهذه المجموعة من العلوم، وقعت تسميتها علوما أخلاقيّة (sciences morales)، علوما للرّوح، أو، في نهاية المطاف، علوما للثّقافة[10]. إنّ هذا التّبديل في الاسم يدلّ لوحده على أنّ هذه الأسماء غير مطابقة مطابقة تامّة لما هو مقصود. إذ، في هذا المقام، وجبت الإشارة إلى المعنى الذي أحمل عليه هذا اللّفظ، هاهنا. وهو بعينه ذلك الذي قصده مونتسكيو (Montesquieu)، حين تكلّم على روح القوانين، وهيغل على الرّوح الموضوعيّ، أو إهرينغ على روح الحقّ الرّومانيّ. وإنّ مقارنة بين هذه العبارة، من جهة الفائدة منها، وبين سائر العبارات المستعملة، إلى هذا الحدّ، ليست ممكنة إلاّ في ما سيأتي من عملنا.

.4

إلى ذلك، يمكن أن نوفي، الآن، بالمطلب الأخير الذي فرضه تحديد ماهيّة علوم الرّوح. فقد بات في مقدورنا، الآن، تمييز علوم الرّوح عن علوم الطّبيعة، بأمارات بيّنة تماماً. وهي إنّما تكمن في ما للرّوح من شأن، كما عرضناه، يتكوّن بمقتضاه موضوع علوم الرّوح تكوّنًا مباينًا لموضوع علم الطّبيعة. فلعلّ الإنسانيّة لدينا، من حيث تحصّل بالإدراك والمعرفة، واقعة طبيعيّة، وهي، بهذه الحال، إنّما تدخل في نطاق المعرفة العلميّة الطّبيعيّة. أمّا إن أخذناها موضوعاً لعلوم الرّوح، فإنّها لا تتجلّى إلاّ من حيث تصير الحالات الإنسانيّة حالات معيشة، ومن حيث تردُ إلى العبارة في تجلّيات الحياة، ومن

حيث يتيسّر فهم هــذه العبارات. وإنّ هذا المجموع المؤلّف من الحياة والعبارة والفهــم، لا يضــمّ الإيماءات وســحنات الوجــه والكلمات فحســب، والتي يتواصل بهــا النّاس فيما بينهم، أو الإبداعات الرّوحيّة الخالدة التي تكشــف لقارئها عن أعماق شــخصية المبــدع، أو التّحقّقات الموضوعيّة الثّابتة للرّوح في الهيئات الاجتماعيّة، والتي تتجلّى بفضلها ماهيّة الجمع الإنســانيّ، وتصير بادية للعيان، وتســتقرّ على ذلك، ويتوثّق وجودها: كذلك وحدة الحياة النّفسيّة الطّبيعيّة، تعرّف نفســها بهذه العلاقــة المضاعفة بالمعيش وبالفهم، وهي تصبح مدركةً لذاتها في الحاضر، وتســتدرك نفســها في الذّكر بوصفه من [87] الماضي؛ غير أنّه، إن وقفنا على النّحو الذي يكون به تثبيت أحوالها وتحصّلها، ويكون به توجيه انتباهها إلى نفســها، تبيّن لنا ما يشــكو منه مثل هذا المنهج الاستبطانيّ لمعرفة الذّات من ضيق في الحدود: فالأفعال فقط، وتعبيرات الحياة الثّابتة وآثارها على الآخرين، هي التي تخبر الإنســان عن نفسه؛ فكذلك لا يعلم عن نفســه شــيئًا، غير ما يلقاه بســبيل الفهم. إنّ ما كنّا عليه، وكيف صــار حالنا إلى التغيّر، وصرنــا ما نحن عليه، إنّما نختبر ذلــك بالنّحو الذي نــأتي به أفعالنا، ونتصوّر مشــاريع حياة من قبلُ، ونخطّط لمســتقبلنا المهنيّ من خلال رسائل قديمة مفقودة، وأحكام أُطلقت علينا من زمان بعيد. فإن شئنا الإيجاز، قلنا إنّها سيرورة الفهم التي بواسطتها تتّضح الحياة لنفسها في أعماقها. ومن وجه آخر، فإنّا لا نفهم أنفســنا، ولا نفهم غيرنا من الكائنات، إلاّ بقدر نقلنا لحياتنا المعيشــة في كلّ نمط تعبيريّ للحياة خاصّة بنا، أو غريبة عنّا. بيّنٌ أنّــه، أينما كنّا، فإنّ المجموع المؤلّف من المعيش والعبارة والفهم هو السّــبيل المخصوص الذي توجد الإنســانيّة بفضله، بالنّســبة إلينــا، بوصفها موضوعاً لعلــوم الرّوح. تجد هذه العلوم أساســاً لها في هذا التّســاوق الذي يجمع الحياة والعبــارة والفهم. هاهنا، نبلغ علامة شــديدة الوضوح، حيث يمكن لرســم حدود علوم الرّوح أن يُســتكمل اســتكمالاً نهائيًّا. فلذلك، لا ينتمي علمٌ إلى علــوم الرّوح إلاّ متى كان موضوعه داخلاً في السّــبيل الذي أساســه في المجموع المؤلّف من الحياة والعبارة والفهم.

من هذه الماهيّة المشتركة بين العلوم المقصودة، تصدر الخواصّ التي تشكّلت ماهيّتها من التّحليلات الرّاجعة إلى علوم الرّوح، أو علوم الثّقافة أو التّاريخ. كذلك الأمر في ما يتعلّق بالعلاقة المخصوصة التي تجمع، في المقام، بين المنفرد والشّخصيّ والمفرد، وبين الموافقات العامّة[أ]. يلي ذلك أيضا الرّباط الذي ينعقد، هاهنا، بين الأقاويل التي تحمل على الواقع وأحكام القيمة ومفاهيم الغاية[ب]. فضلاً عن ذلك: «إنّ تحصُّل الشّخصيّ والمفرد، هو [في مثل هذه الميادين] غايةٌ قصوى تماماً، مثل نموّ الموافقات المجرّدة»[ج]. ولكن ما يُستحصل منها أكثر بكثير؛ إذ أنّ كافّة المفاهيم النّاظمة، التي يستهدي بها هذا المجموع العلميّ، مباينة لنظائرها في ميدان المعرفة الطّبيعيّة.

وإذا، ففي بادئ الأمر بالأخصّ، يكون الاتّجاه من الإنسانيّة، من الرّوح، وقد صار موضوعيًّا، متحقّقاً بفضل منها، إلى حيث مقام الخلق والتّقويم والفعل والتّعبير والموضعة [88]، مع كلّ ما يلزم عن ذلك، هو الذي يدفعنا إلى أن نجعل علوم الرّوح، هي هذه العلوم التي تجد عبارتها عن نفسها، فيها.

أ- **مقدّمة في علوم الرّوح**، 33.

ب- م.م.، 33، 34.

ج- م.م.، 33 (**الأعمال الكاملة**، ج I، ص. 26 وما يليها).

II

في تباين الإقامة بين علوم الطّبيعة وعلوم الرّوح

توجيه تاريخيّ

.1

وإذاً، ففي علوم الرّوح، تُستكمل إقامة العالم التّاريخيّ. وأقصد، بهذه العبارة المجازيّة، المجموع الفكريّ الذي يتوسّع بأعمال مطّردة على قاعدة المعيش والفهم، والذي تجد فيه المعرفة الموضوعيّة بالعالم التاريخيّ نفسها.

فما هو، إذاً، هذا المجموع الذي تلتئم فيه نظريّة، على هذا المنوال، بأقرب العلوم إليها؟ ثمّة، قبل كلّ شيء، تشارطٌ بين هذه الإقامة الاعتباريّة (ideelle Aufbau) للعالم الرّوحيّ، وبين المعرفة التّاريخيّة بالمجرى التّاريخيّ [الحدثيّ][11]، حيث يتجلّى العالم الرّوحيّ شيئًا فشيئًا. ولئن كان أحدهما مبايناً للآخر، فإنّ لهما، في العالم الرّوحيّ، موضوعاً مشتركاً: إذ، هاهنا، يكمن أساس التعلّق المتين بينهما. وإنّ من شأن المجرى، الذي نما فيه العلم بهذا العالم، أن يوفّر لنا دليلاً لفهم الإقامة الفكريّة عينها، وأنّ هذه الإقامة إنّما تمكّن لفهم أعمق لتاريخ علوم الرّوح.

ثمّ إنّ قاعدة، مثل هذه النّظريّة، هي الحدس ببنية المعرفة، وبأشكال الفكر، وبالمناهج العلميّة. هل يتوقّف الأمر، حينئذ، على النّظريّة المنطقيّة

فحسب، لاستظهار المطلوب في هذا المقام. إنّ هذه النّظريّة بعينها تجرّ بحثنا من بدايته إلى خصوماتٍ لا نهاية لها.

وفي آخر المطاف، هل يتوجّب أن نأخذ في حسبانا أيضا علاقةً بين هذا المذهب في إقامة علوم الرّوح، وبين نقد ملكة المعرفة. فمتى وطّنّا العزم، قبل كلّ شيء، على إيضاح هذه العلاقة، تبيّنت لنا، ساعتها، دلالة موضوعنا بياناً تامًّا. إنّ نقد المعرفة، مثله مثل المنطق، هو تحليل للتّرتيب القائم للعلوم. ففي نظريّة المعرفة، يرتدّ تحليل هذا التّرتيب إلى الشّروط التي تُمكّن لهذه العلوم. غير أنّا نصادف، في هذا المقام، علاقة محدِّدة لمسار نظرية المعرفة ولحالتها الرّاهنة. فقد كانت علوم الطّبيعة هي الموضوع الأوّل الذي انصبّ عليه [89] إنجاز هذا التّحليل. لقد مرّ حين من الدّهر كان السّبق في مسيرة العلوم لتكوين المعرفة الطّبيعية. وإنّ علوم الرّوح قد بلغت، للمرّة الأولى، في القرن الماضي، طوراً صار فيه بالإمكان تسخيرها لنظريّة المعرفة. ولمّا كان الأمر كذلك، صارت دراسة إقامة هذين الصّنفين من العلوم متقدّمة بالزّمان على التّأسيس النّظريّ المعرفيّ الذي يخصّهما: فهذه الدّراسة تمهّد في العموم، كما في الأمور الجزئيّة، لنظريّة المعرفة المتّصلة بها. وهي إنّما تنخرط في أفق مشكلة المعرفة وتعمل على حلّها.

.2

حين خرجت الشّعوب الأوروبيّة الحديثة- وقد بلغت الرّشد بفعل المذهب الإنسانيّ والإصلاح، منذ النّصف الثّاني من القرن 16، من طور الميتافيزيقا واللّاهوت، لتدخل في طور العلوم التّجريبيّة المستقلّة بنفسها، كان هذا التّقدّم قد تمّ بنحو أكمل ممّا كان الحال عليه من قبل، منذ القرن 3 ق.م، لدى الأقوام الإغريقيّة. فهؤلاء انحلّت عندهم، بعدُ، الرّابطة التي تجمع الرّياضيّات والميكانيكا والفلك والجغرافيا الرّياضيّة بالمنطق، وبما بعد الطّبيعة؛ وهي تشكّل، بما بين بعضها بعضاً من التلازم مجموعاً: إلاّ أنّ هذا البناء الذي في علوم الطّبيعة لم يكن الاستقراء ولا التّجريب ليحوزا فيه بعدُ على مكانتها ومعناهما بالحقيقة، وليبسطا ما فيهما من الخصوبة الكاملة. ففي

بادئ الأمر، وفي المدن الصّناعيّة والتّجاريّة للأمم الحديثة فقط، والتي حرّرت العبيد، وكذا في المحاكم والمعاهد والجامعات التي تحفل بها دولها العسكريّة الكبرى ذات الكلفة التّمويليّة العالية، قد تنامى، بقوّة وبتصميم، استيلاءٌ على الطّبيعة وعمل آليّ، اختراع واكتشاف وتجريب؛ كلّ ذلك قد انعقد على بناء رياضيّ، وأفضى إلى تحليل فعليّ للطّبيعة. حينئذ تكوّن، بأعمال متضافرة لأمثال كبلر (Kepler)، وغاليلي (Galilei)، وبيكون (Bacon)، وديكارت (Descartes)، في النّصف الأوّل من القرن 17، علم رياضيّ بالطّبيعة، بوصفه معرفة بنظام للطّبيعة، بحسب قوانين [معلومة]. وبفضل عدد الباحثين الذي كان يزيد باستمرار، استفاد [هذا العلم]، في القرن نفسه، من كلّ ما له من قدرات فاعلة. وقد كان كذلك موضوعاً نهضت نظريّة المعرفة، بنحو كانت له الغلبة أخيراً، في نهاية القرنين 17 و18، مع لوك (Locke)، وبركلي (Berkeley)، وهيوم (Hume)، ودالمبار (D'Alembert)، ولامبرت (Lambert)، وكانط (Kant)، لاستكمال تحليله[12].

إنّ إقامة العلوم الطّبيعيّة، إنّما هي محدَّدة بالنّحو الذي يكون به إعطاء موضوعها الذي هو الطّبيعة. إذ تطلع صور في تغيّر دائم، وتتعلّق بموضوعات، وهذه الموضوعات تملأ الوعي التّجريبيّ وتشغله، وهي [90] تضطلع ببناء موضوع العلم الطّبيعيّ الوصفيّ. ولكنّ الوعي التّجريبيّ يلاحظ من قبلُ أنّ الكيفيّات الحسّية التي تتجلّى في الصّور، إنّما هي مقيّدة بوجهة نظر الملاحظة والبُعد والإضاءة. فعلم الطّبيعة وعلم وظائف الأعضاء، إنّما تبيّن، دوماً بوضوح، ظاهريّة هذه الكيفيّات الحسّية. هكذا تنشأ، حينئذ، مهمّة التّفكير بالموضوعات بما يجعل من تغيّر الظّاهرات ومن الموافقات التي تظهر، دوماً، بوضوح شديد، في هذا التّغيّر، أمراً مفهوماً. وأمّا المفاهيم التي يحصل بهذا الأمر، فإنّها مَوازر (Hilfskonstruktionen) يصطنعها الفكر لأجل هذه الغاية. وإذا، فإنّ الطّبيعة غريبة عنّا، متعالية على الذّات العاقلة لها، وهي إنّما تُضاف إليها بالفكر في موازر، وبواسطة المعطى الظاهريّ.

غير أنّه، في الحين نفسه، ثمّة في هذا النّحو الذي تُعطَى بحسبه الطّبيعة إلينا وسائل تمكّن من إخضاعها للفكر، ومن تسخيرها لمطالب الحياة. إنّ تمفصل الحواسّ هو شرطٌ لإمكان المقارنة بين الانطباعات في كلّ منظومة للشّتات الحسّي. وعلى ذلك، يقوم إمكان تحليل للطّبيعة. ففي مختلف ميادين الظّاهرات الحسّية المشتبك بعضها ببعض، توجد انتظاماتٌ بحسب التعاقب، أو بحسب العلاقات التي في التّساوق. ومن أجل أنّا نضع، تحت هذه الانتظامات، حوامل ثابتة للصّيرورة، فإنّا راجعون بها إلى نظام محكوم بقوانين ومتجوهر بما نتفكّره من كثرة للأشياء.

إلى ذلك، فإنّ المطلوب لا يتيسّر تحصيله إلاّ متى أضيف إلى الانتظامات التي في الظّواهر، والتي يقيمها الاستقراء والتّجريب، تشكيلٌ أوسع للمعطى. فكلّ ما هو طبيعيّ له مقدار: إذ يصير بالإمكان تقدير كمّه؛ وهو يدوم في الزّمن؛ وعلى الأغلب يشغل المكان جميعاً ويمكن قيسه؛ أمّا ما هو متحيّز، ففيه تظهر حركات بالإمكان قيسها، ولئن كانت ظواهر السّمع لا تنطوي في ذاتها على امتداد مكانيّ ولا على حركة، فإنّا بمقدورنا كذلك أن نضع فيها شيئًا من ذلك، وننقاد بها بين الآثار المسموعة الشّديدة من التّرابط إلى إدراك تموّجات الهواء. وإذاً،فإنّ وساطة البناء الرّياضيّ والميكانيكيّ إنّما تيّسر الرّجوع، بحسب قوانين ثابتة بكافّة الظّاهرات الحسّية، بسبيل الفرض، إلى حركات ذات حوامل ثابتة بعينها. إنّ كلّ العبارات التي على شاكلة: حوامل الصّيرورة، شيء مّا، واقعة، جوهر، إنّما تدلّ على الموضوعات المنطقيّة فحسب، المتعالية على المعرفة، والتي علاقاتها القانونيّة والرّياضيّة والميكانيكيّة، هي محمولات لها. إنّما هي مفهوماتٌ حدودٌ(Grenzbegriffe)، شيء مّا، ممّا يمكّن للقضايا التي في علوم الطّبيعة ويجعل لها مُرتفقاً.

[91] بهذه المثابة، تبلغ بنية علوم الطّبيعة وبناؤها مبلغها من التّحديد[13].

إنّ المكان والعدد في الطّبيعة، كلاهما يُعطَى، على شاكلة شروط للتّعيينات الكيفيّة وللحركات، وإذّاك تكون الحركة، فهي الشّرط الكلّيّ لالتئام الأجزاء، أو لتموّجات الهواء، أو الأثير، والذي تفترضه

الكيمياء والعلم الطّبيعيّ، وراء التغيّرات. إنّ الحاصل عن هذه العلاقات هي الصّلات التي بين العلوم في معرفة الطّبيعة. فكلّ علم يجد، في السّابق عليه، افتراضات له؛ بيد أنّه لا يبلغ تمامه، إلاّ إذا صارت هذه الافتراضات إلى التّطبيق على ميدان جديد من الواقعات، ومن العلاقات المنضمّة إليها. هذا التّرتيب الطّبيعيّ للعلوم قد كان هوبز (Hobbes)، فيما أعلم، من السّابقين إليه. إنّ موضوع العلم الطّبيعيّ – وهوبز، كما هو معلوم، يذهب مذهباً بعيداً في ضمّ علوم الرّوح أيضاً إلى هذا المجموع – هو في تقديره الجسم، وأمّا الخاصّية الرّئيسيّة لها فهي العلاقات التي بين المكان والعدد، كما يقتضيها العلم الرّياضيّ. وبها تتقيّد الميكانيكا، أمّا الضّوء واللّون والصّوت والحرارة، فإنّها تتبيّن، انطلاقاً من حركات أصغر أجزاء المادّة، ومنها تنشأ الفيزياء. ذلك هو الرّسم الذي عرف تجويداً له مع التّنامي اللّاحق لمسار العمل العلميّ، والذي جعله كونت (Comte) متّصلاً بتاريخ العلوم[14]. وبقدر ما تفتح الرّياضيّات مجالا لإبداعات حرّة، بلا حدّ، بقدر ما تتجاوز تجاوزا كبيرا حدود مطلوبها القريب، أعني تأسيس علوم الطّبيعة؛ ولكن هذا ليس من شأنه أن يبدّل ما يثوي في الموضوعات نفسها من التّعلق، والذي تصير بمقتضاه افتراضات الميكانيكا في حكم مقادير المكان والعدد؛ إنّ تقدّم الرّياضيّات شأنه أن يوسّع ممكنات الاستنباط، ليس إلاّ. أمّا هذه العلاقة بعينها، فهي قائمة بين الميكانيكا، وبين الفيزياء والكيمياء. وحتّى إن ظهر جسمٌ حيٌّ، بوصفه جملةً من الوقائع جديدة، فإنّ دراسته أساسها في الحقائق الكيميائيّة- الفيزيائيّة. فالشّأن في جميع الأحوال، أنّ بناء العلوم الطّبيعيّة هو بناءٌ تراتبيّ. كلّ واحدة من هذه المراتب تشكّل ميداناً مغلقاً في ذاته. وفي نفس الحين، فإنّ كلّ واحدة مسنودة ومشروطة بالتي تسبقها. فإن انطلقنا من علم الحياة، وجدنا كلّ علم طبيعيّ حاملاً في نفسه العلاقات القانونيّة التي تستظهرها مراتب العلوم السّابقة عليه، وذلك إلى حدّ الأساس الرّياضيّ الكلّيّ الأقصى. وبالعكس من ذلك، فإنّ كلّ ما لم يكن منضماً إلى المرتبة العلميّة السّابقة، يضاف إلى المرتبة اللاّحقة، بوصفه وقائعيّة أوسع مدى، وجديدة، بالنّظر إلى ما سبق.

[92] إنّ مجموعة العلوم الطّبيعيّة، التي ترفع القوانين الفيزيائيّة إلى المعرفة، تتفرّق عنها مجموعة أخرى، تلك التي شأنها أن تصف العالم، بما هو كيان أوحد، في ما له من التمفصل، وكذا أن يقف على نموّه في مجرى الزّمن، وأن يطبّق، بناء على افتراض ترتيب أصليٍّ، تفسير تكوينه القوانين الطّبيعيّة المحصّلة من المجموعة الأولى. أيًّا كان تجاوزها لمجرّد الضّبط والتّحديد الرّياضيّ والوصف المتعلّق بالتّكوّن الوقائعيّ وبالمجرى التاريخيّ، فإنّها قائمة على المجموعة الأولى، لا محالة. وحتّى في هذا الشأن، فإنّ البحث الطّبيعيّ مقيّد ببناء المعرفة بالقوانين الطّبيعيّة.

ولمّا كانت نظريّة المعرفة قد جعلت موضوعها المفضّل، في المقام الأوّل، ضمن هذا البناء الذي لعلوم الطّبيعة، كان مجموع مشكلاتها صادراً عنه. إنّ ذات الفكر، والموضوعات المحسوسة القائمة أمامها متباينان؛ أمّا الموضوعات المحسوسة، فلها سمة ظاهريّة، غير أنّ نظريّة المعرفة، مادامت أسيرة المعرفة الطّبيعيّة، لن تقدر أبداً على تجاوز السّمة الظّاهرية للفعليّة القائمة أمام ناظريها. فإنّ العلوم الطّبيعية تضع وراء الظاهرات الحسّية نظاماً محكوماً بقوانين، حيث تكون الكيفيّات الحسّية متمثّلة بواسطة أشكال الحركة التي هي متعلّقة بهذه الكيفيّات. وحتّى إن كانت الوقائع المحسوسة، التي يبتدئ بها الحُسبان والتمثّل، بما هما قوام المعرفة الطبيعيّة، قد صارت موضوعاً لعلم وظائف أعضاءٍ مقارنٍ، فإنّ أيّ بحث قائم على التّطوّر التّاريخيّ لن يكون بإمكانه أن يبيّن كيف تنتقل أعمال الحسّ بعضها إلى بعض. قد يجوز لنا أن نسلّم بهذا التّحول من حسّ بالملمس إلى حسّ بالصّوت أو باللّون، ولكنّا لن نقدر على تمثّل ذلك، قطعاً. ليس ثمة فهمٌ لهذا العالم، ونحن لا نقدر أن ننقل إليه القيمة والدّلالة والمعنى إلا بالقياس إلى أنفسنا، وانطلاقاً فقط من الموضع الذي تبتدئ فيه حياة النّفس إقبالها على الحركة في العالم العضويّ. يحصل عن بناء العلوم الطّبيعيّة أنّ التّعريفات والمسلّمات التي تشكّل قاعدة لها، وكذا سمة الضّرورة التي تختصّ بها، وقانون السّببية، كلّ ذلك يضفي على نظريّة المعرفة دلالةً بالغةً.

وكما كان بناء العلوم الطّبيعية يُجوّز تأويلين اثنين فقد ظهر من ذلك مذهبان، بما أعدّت لهما اتّجاهات نظريّة المعرفة عند الوسيطيّين، في نظريّة المعرفة، كلاهما أفصح عن ممكنات أوسع.

فالمسلّمات التي يقوم عليها هذا البناء، اختلطت في أحد هذه المذاهب بمنطقٍ أسّس المجموع الفكريّ الصّحيح، على صيغ بلغت أقصى درجات التّجريد، بالنّظر إلى مادّة الفكر. إنّ قوانين الفكر [93] وأشكاله، هذه المجرّدات العليا، إنّما أُخذت بوصفها أساساً لجملة العلم. فعلى هذا السّبيل سار لايبنتس (Leibniz) في صياغته لمبدإ العلّة. أمّا مذهب كانط في القبليّ، فإنّه صادرٌ عن النّحو الذي ألّف به جماع المعرفة، انطلاقاً من الرّياضيّات ومن المنطق، وتقصّى شروطها في الوعي، في حين أنّ تكوين مذهبه هذا يبيّن، بوضوح شديد، أنّ هذا القبليّ إنّما يقصد التنبيه، في المقام الأوّل، على علاقة تأسيس. وإنّ من كبار المناطقة، مثل شلايرماخر (Schleiermacher)، ولوتسه، وسيغفارت (Sigwart)، من اختصر وغيّر شكل هذا النّمط من النّظر: ففي نطاقه، ظهرت عندهم محاولاتٌ للحلّ، ذات تنوّع شديد[15].

أمّا الاتّجاه الآخر، فله نقطة ابتداء مشتركة مع الموافقات التي يكشف عنها الاستقراء والتّجريب، وكذا التّوقّعات والمحصّلات التي تُستفاد منها. ففي داخل هذا السّبيل، تشكّلت، هاهنا، ممكنات بالغة التنوّع، وبخاصّة في ما يتّصل باستقصاء الأسس الرّياضيّة والميكانيكيّة للمعرفة لدى أفيناريوس (Avenarius)، ماخ (Mach)، البراغماتيّين، وبوانكاري (Poincaré). فكذلك تفرّق هذا الاتّجاه في نظريّة المعرفة، وصار أشتاتاً من التّصوّرات الافتراضيّة[16].

.3

وكما أنّ علوم الطّبيعة تكوّنت بتطوّر سريع، في النّصف الأوّل من القرن 17، كذلك علوم الرّوح قد حُسم أمرها في وقت قصير، إذ ضمّت فولف (Wolf)، وهومبولد (Humboldt)، ونيبور (Niebuhr)، وآيشهورن

(Eichhorn)، وزافينيي (Savigny)، وهيغل، وشلايرماخر، وبوب (Bopp)، ويعقوب غريم[17] (Jakob Grimm). إنّ واجبنا أن نفحص عن الاتّساق الدّاخليّ لهذه الحركة. ذلك أنّ محصولها المنهجيّ الأكبر إنّما يرتكز على تأسيس علوم الرّوح على وقائع تاريخيّة- اجتماعيّة. وهي قد مكّنت لترتيب جديد لعلوم الرّوح، يكون فيه فقه اللّغة والنّقد والعلم التّاريخيّ [فنونــا] مبنيّة، في المقام الأوّل، علــى ما بينها من العلاقات الحميمــة، وإجراءٌ للمنهج المقارن في العلوم النّسقيّة بالرّوح، وتطبيقٌ لفكرة التطوّر على كافّة ميادين العالم الرّوحيّ. إنّ مسألة علــوم الرّوح قد انتقلت، بهــذا النّحو، إلى طور جديــد، وكلّ خطوة تخطوها من أجل حلّ هذه المسألة، سواء أُنجزت أو كانت في طريق الإنجاز، هــي مقيّدة بالنّفاذ إلى هــذا المجموع الوقائعيّ الجديد لعلــوم الرّوح. ففي هذا النّطاق، تنخرط كلّ المحاصيل اللاحقة، التي لعلوم الرّوح، إلى يومنا هذا.

إنّ التّطوّر، الذي يتعيّن علينا، الآن، بسطه، قد أعدّ له [94] القرن 18[18]. فقد حصل، منذ ذلك الزّمان، إنشــاء تصــوّر تاريخيّ كونيّ لمختلف أجزاء التّاريخ. ومن علوم الطّبيعة، تأتّــت الأفكار الرّائدة للتّنوير (Aufklärung)، تلــك التي نشرت، للمــرّة الأولى، في مجرى التّاريخ، مجموعاً علميًّا مؤسَّســاً: تضامن الأمم في خضمّ الصّراع على النّفوذ، تقدّمها المشترك، بناء ذلك على الصّحة الكلّية للحقائق العلميّة، والتي تسمح بتناميها المتّصل، وكذا بتراتب طبقاتها، وأخيراً السّلطان الأعلى للرّوح البشريّ على الأرض، بوساطةٍ من هذه المعرفة. ولقد كانت الملكيّات الأوروبيّة العظمى يُنظر إليها بوصفها أعمدةً صلبةً لهذا التّطوّر. مثلما يتبيّن كذلك أنّه، على أساســها، شهدنا، إلى جانب تطوّر العلوم، تطوّر الصّناعة والتّجارة والرّخاء والعمران والذّوق والفنّ، وهذه المحصّلــة مــن التّطوّرات هي التــي جُمعت تحت لواء الثّقافــة؛ وقد صار تقدّم هذه الثقافــة موضوعاً للنّظر؛ فالعصور صــارت موصوفة، وصار بالإمكان تقسيمها إلى فترات؛ ومختلف مظاهرها خاضعة لفحص بيّن، وبعضها مضمومٌ إلى بعض في كلٍّ مُشّــكل من كلّ عصر. إنّ فولتــار (Voltaire)، وهيوم، وغيبــون (Gibbon) هــم أفضل من يمثّل هذا النّحو المســتحدث من النّظر[19]. أمّــا إن قبلنا أن تكون قد تحقّقــت، في مختلف مظاهر الثّقافة، قواعد يمكن

استنباطها من بناء عقليّ لها، فإنّ التّصوّر التّاريخيّ لميادين الثقافة يتّخذ، بعدُ، مكانته، شيئًا فشيئًا.

ذلك أنّه، حين تبيّن للتّنوير أنّ كلّ جزء من الثّقافة إنّما هو محدّد بغاية، وخاضع لقواعد يتّصل بها بلوغ هذه الغاية، استقرّ عنده أنّ العصور السّابقة، إن هي إلاّ تحقيقٌ لهذه القواعد. لقد كان أرنولد (Arnold)، وزملر (Semler)، وبومر (Bömer)، ومدرسة القانون الكنسيّ، فضلاً عن لسّنغ (Lessing)، ممّن تقصّى البحث في المسيحيّة الأولى وتشكّلها بما هي مثال حقّ عن الدّيانة المسيحيّة ومنظوماتها الخارجيّة؛ كما وجد فنكلمان (Winckelmann)، ولسّنغ النّواميس لمثال الفنّ والشّعر لديهما، كما تحقّقت في بلاد الإغريق[20]. إنّ وراء البحث في الشّخص الأخلاقيّ، مثلما هو متصلٌ بواجب الكمال، وداخلٌ بعد ذلك في علم النّفس وفي الأدب، يكمن الإنسان في وجوده اللّا عقليّ الفرديّ. وأمّا عصر التّنوير، فقد جعل من فكرة التّقدّم عنده هدفاً يمكن تحديده بالعقل، ولذلك، فإنّ الأطوار السّابقة لهذا المسار لم تكن لتحظى بتقدير، لما يخصّها من القوام ومن الفضل. ولقد بيّن شلوتسر[21] (Schlözer) أنّ الهدف من العمران المدنيّ هو تشكيل الدّول الكبرى المتميّزة بإدارة قويّة ومركزيّة، والتي تنشغل بالرّعاية العامّة، وتسهر على الثّقافة؛ أمّا كانط فقد وضع هذا الهدف في الجامعة السّلميّة للدّول التي تُحقّ الحقّ، وعلى النّحو، نفسه وفي حدود [95] منوال العصر، كان [أصحاب] اللاّهوت الطّبيعيّ[22]، وفنكلمان، ولسّنغ ينسبون أيضاً إلى سائر القوى الكبرى للثّقافة أهدافاً عقليّةً متناهيةً: إنّ هردر[23] (Herder) هو من قلب هذا البحث التّاريخيّ الذي يحكمه المفهوم العقليّ للغاية، حين أقرّ بالقيمة المستقلّة التي تحقيقُها من شأن كلّ أمّة، وكلّ عصر. بهذا النّحو، أخذ القرن 18 موقعه على عتبة العصر الحديث لعلوم الرّوح. من فولتار، ومونتسكيو، من هيوم، وغيبّون، أفضى السّبيل، من وراء كانط وهردر، وفيشته، إلى العصر الأكبر الذي اتّخذت فيه علوم الرّوح مكانها، إلى جانب علوم الطّبيعة.

لقد كانت البلاد الألمانيّة مسرحاً لهذا التّكوين الذي أفضى إلى مجموع ثان من العلوم. هذه البلاد الوسطى، ذات الثّقافة المرموقة، قد أدركت، منذ عهد الإصلاح، كيف تحتفظ لنفسها بأثر القوى الآتية من الماضي الأوروبيّ، والثّقافة الإغريقيّة، وجوهر الحقّ الرّومانيّ، ومن المسيحيّة الأولى: ذلك ما نهض له ميلانختون[24] (Melanchthon)، «معلّم ألمانيا»، إذ جمع كلّ ذلك في نفسه ! هكذا عرفت الأرض الألمانيّة ميلاد أكمل فهم لهذه القوى، وأقربها إلى الطّبع. وإنّ الفترة التي تمّ فيها ذلك، قد كشفت في الشّعر والموسيقى والفلسفة عن أعماق الحياة، ممّا لم تسبقها إليه أيّة أمّة قبلها. هذه المعارج التي بلغتها الحياة الرّوحيّة نبّهت مفكّري التّاريخ على العنفوان الأقصى والتنوّع الذي للمعيش، وعلى القوّة الشّديدة للارتداد بالفهم لمختلف أشكال الوجود. إنّ المذهب الرّومنطيقيّ، الذي له صلة وثيقة بعلم الرّوح الجديد، والأخوين شليغل (Schlegel)، ونوفاليس (Novalis) على رأسهم، أولئك هم الذين خلقوا، فضلاً عن حرّية جديدة للحياة، نفاذاً عميقاً إلى كلّ ما هو أغرب الأشياء عنّا. مع الأخوين شليغل، توسّع أفق المتعة والفهم ليشمل أشتاتاً من الإبداعات في اللّغة والأدب. لقد اصطنعا تصوّراً جديداً للآثار الأدبيّة، من خلال البحث في شكلها الداخليّ[25].

وعلى هذه الفكرة عن الشّكل الدّاخليّ، وعن التّأليف، قامت، من بعد، ذلك عمليّة إعادة ترتيب جملة الآثار الأفلاطونيّة لدى شلايرماخر، وفيها بعدُ فهم الشّكل الدّاخليّ لرسائل بولس، وقد كان من السّابقين إليه[26]. في هذا التّحليل الصّوريّ الدّقيق، تكمن أيضا أداة جديدة للنّقد التّاريخيّ. انطلاقاً من هذا التّحليل، نظر شلايرماخر في **تأويليّته**، في سيرورات الإنتاج المكتوب وفي الفهم[27]، وهو ما تابعه بوك (Böckh) في **الموسوعة** التي وضعها – إنّه أمرٌ بالغ الدّلالة، من أجل تطوّر فقه المنهج[28].

وجد ف. ف. هومبولد نفسه، وسط الرّومنطيقيّين، غريباً [96]، من قبَل ما في شخصه من التّماسك ومن السّكينة، بالمعاني التي وضعها كانط، وقد كان على ذلك شبيهاً بهم، لما فيه من انقياد إلى الاستمتاع بالحياة، وإلى

فهمها بما لها من الأشكال كافّة، وبواسطة فيلولوجيا قائمة على عمل تجريبيّ ذي صلة بالمشكلات الطّارئة لعلوم الرّوح، وهو عنده اتّجاه يضارع في نسقيّته ما ذهب إليه فريدريش شليغل في مشروع **الموسوعة**. وأمّا ف. أ. فولف، فإنّه، مع ف. فون هومبولد، توأم روحه، أمكن له أن يقيم مثالاً جديداً للفيلولوجيا، تكون فيه هذه الأخيرة، حسب رأيه، وقد شدّت أصلها إلى اللغة، محيطة بجملة ثقافة أيّة أمّة، لتبلغ، في نهاية المطاف، من ثَمّ، فهم إبداعاتها الرّوحيّة الكبرى. بهذا المعنى، كان نيبور، ومومزن (Mommsen)، وبوك، وأوتفريد مولر (Otfried Müller)، ويعقوب غريم، ومولنهوف (Müllenhoff) من الفيلولوجيين، وقد كان أن غنم علم التاريخ، من هذا المفهوم المحكم، خيراً كثيراً. فكذلك نشأت معرفة تاريخيّة بأمم بعينها، ذات تأسيس منهجيّ، وإحاطة بالحياة كلّها، وفهمٌ لمقامها في التّاريخ، حيث تشكّلت فكرة القوميّة[29].

من هنا، صارت دراسة العصور الموغلة في القدم لمختلف الشّعوب، والتي هي في متناولنا، لأوّل مرّة، ذات دلالة بالغة. إنّ ما لها من قوّة على الخلق، كما هي سارية في الدّين والأخلاق والحقّ، ومن أوبة إلى روح الجماعة التي تنجلي في هذه العصور بإبداعات مشتركة في كيانات سياسيّة صغيرة، وبتوافق متزايد للأفراد –، تلك هي الاكتشافات العظمى للمدرسة التّاريخيّة: فهي شرطٌ لتصوّرها كلّه عن تطوّر الأمم[30].

ولّما كانت الأسطورة والخرافة تملآن مثل هذه العصور، صار النّقد التّاريخيّ تكملةً ضروريّةً للفهم. كذلك، هاهنا، يبدو ف.أ. فولف مرشداً[31]. فتحليله للقصائد الهوميريّة بلغ به إلى الافتراض أنّ الشّعر الملحميّ، لدى الإغريق، قد وُلد قبل **الإلياذة** و**الأوذيسة** اللتين بحوزتنا، على شاكلة خطاب شفويّ، وتبعاً لذلك في أعمال أصغر فأصغر. لقد كانت تلك بداية لنقد تفكيكيّ للشّعر الملحميّ القوميّ. إنّ السّبيل الذي فتحه فولف، جعل نيبور يبتدئ بنقد التّراث، ليبلغ إعادة بناء التّاريخ الرّومانيّ العتيق. فزيادةً على الافتراض الذي يقضي، على غرار النقد الهوميريّ، بقبول وجود أناشيد

قديمة، ثمة لديه مبدأ إضافيّ لتفسير التّراث، ذلك الذي يتعلّق بخضوع الرّوّاة للملل والنّحل، وبعجز العصور المتأخّرة عن فهم بنيات النّظم العتيقة: إنّه المبدأ التّفسيريّ الذي استخدمه، فيما بعد، كريستيان باور[32] (Christian Baur)، النّاقد الكبير للتّراث المسيحيّ، أحسن استخدام. ولقد كان نقد نيبور، هكذا، متّصلاً أشدّ الاتّصال بالبناء الجديد للتّاريخ الرّومانيّ.

[97] من ذلك، أنّه فهم العصور الرّومانيّة القديمة بناءً على حدس أساسيّ مفاده أنّه ثمّة، في العُرف والحقّ والتراث الشّعريّ للتّاريخ، روح جماعيّ، قوميّ، فاعل، مولّد للبنية المخصوصة لشعب بعينه. هاهنا أيضاً، فإنّ أثر الحياة في العلم التاريخيّ صار معلوماً. وكذلك الأدوات الفيلولوجيّة، إذ يضاف إليها ما اكتسبه من دراية في مواضع هامّة بالاقتصاد والحقّ والحياة التّنظيمية، والمقارنة بين سائر التطوّرات الشّبيهة بها. أمّا زافينيي فإنّ حدسه بتاريخ الحقّ، الذي يجد تعبيره الحيّ في مذهبه عن القانون العُرفيّ، قد انطلق من الحدوس عينها. «أنّ كلّ حقّ يتشكّل على نحو يشير إليه الاصطلاح المتعارف بأنّه قانون عُرفيّ»[33]. «وهو ينبثق، في المقام الأوّل، من الأعراف والمعتقدات الشّعبيّة، ثمّ من فقه القضاء؛ إنّه يتولّد، في كلّ مكان، من قوى باطنيّة، فاعلة سرًّا، لا من تعسّف المشرّع». وإنّ التّصوّرات الكبرى ليعقوب غريم، حول تطوّر الرّوح الألمانيّ في اللّغة والحقّ والدّين، لهي مطابقة لما سبق. فالحاصل عن ذلك إنّما هو اكتشافٌ إضافيٌّ، اختصّ به هذا العصر.

لقد رأى النّسق الطّبيعيّ لعلوم الرّوح[34]، على طريقة التّنوير، في الدّين والحقّ والعُرف والفنّ، تقدّماً يفضي من همجيّة هوجاء إلى مجموع غائيّ معقول، أصله في الطّبيعة البشريّة. ذلك أنّ الطّبيعة البشريّة تنطوي، حسب هذا النّسق، على علاقات تنتظمها قوانين بالإمكان بسطها في مفاهيم محكمة، وهي تفصح عن سمات متشابهة لدى الجميع، في الحياة الاقتصاديّة، والنّظام الحقوقيّ، والقانون الأخلاقيّ، والاعتقاد العقليّ، والقواعد الجماليّة. وعلى قدر رفع الإنسانية لها إلى الوعي، واجتهادها في إخضاع حياتها للاقتصاد والحقّ والدّين والفنّ، فإنّها تغنم من ذلك رُشداً، وتجد في نفسها قدرةً على توجيه تقدّم المجتمع برؤيةٍ علميّةٍ.

غير أنّ ما بلغناه في علوم الطّبيعة، أعني تكوين نسق مفهوميّ كلّيّ الصّلاحيّة، لابدّ، حينئذ، أن تظهر استحالته في علوم الرّوح. إذ يتعيّن أن نأخذ في الحسبان تباين طبيعة الموضوع في ميداني المعرفة. بهذا النّحو، يندثر هذا النّسق الطّبيعيّ، وينتقض أنكاثاً، في كلّ الاتّجاهات، تلك التي كان لها نفس التّأسيس العلميّ – أو التي كانت تشكو من نفس الافتقار إلى التّأسيس. إنّ العصر الذّهبيّ لعلوم الرّوح، وهو في صراع مع النّسق المفهوميّ للقرن 18، قد أبان عن قيمة السّمة التاريخيّة لعلوم الاقتصاد والحقّ والدّين والفنّ. وهي إنّما تنمو بفضل القوّة الخلاّقة للأمم.

كذلك ظهرت نظرة جديدة للتّاريخ. [98] فقد كشفت **الأحاديث في الدّين** لشلايرماخر[35]، في المقام الأوّل، وفي ميدان التديّن، دلالة الوعي الجمعيّ، والعبارة عن هذا الوعي وما يستند إليه من التّبليغ. ولا يبعُد أن يكون هذا الكشف هو الذي يقوم عليه تصوّره للمسيحيّة الأولى، ونقده للأناجيل، واكتشافه لذات التديّن وللخطاب الدّيني وللعقيدة، كما يكون ذلك في الوعي الجمعيّ، فقد جعل من هذا الكشف منطلق كتابه **تعاليم العقيدة**[36]. ونحن نعلم، في الوقت الحاضر،[أ] كيف إنّه، بتأثير من **الأحاديث في الدّين**، نشأ مفهوم الوعي الجمعيّ، عند هيغل، بوصفه عماداً للتاريخ، وهو الذي يمكّن بسطُه للتطوّر في التّاريخ. ولا يجوز أن نغفل عن تأثير الحركة الفلسفيّة في المدرسة التّاريخيّة، وما غنمته من محصول قريب، إذ ارتدّت إلى العصور الغابرة للشّعوب، ووجدت فيها روحاً جماعيًّا فاعلاً خلاّقاً، شأنه أن ينشئ المأثور القوميّ للعُرف والحقّ والأسطورة والأدب الملحميّ، والذي يحدّد من هذا نموّ الأمم كافّة. إنّ اللّغة والعُرف والدّستور والحقّ – كما صاغ زافيني بهذا النّحو هذا الحدس الرّئيس[ب] – «ليس لها وجودٌ مباينٌ، بل هي قوى وأنشطة مخصوصة لشعب واحد، لا شيء يفصل بينها في الطّبيعة». «إنّ ما يجمع بينها في كلٍّ، إنّما هو الاقتناع المشترك للشّعب». «إنّ عنفوان الشّعوب هذا يفتقر إلى المفاهيم، لكنّه يستمتع بوعي واضح لأحواله ومقاماته، إنّه يشعر بها ويحياها، في

أ- راجع مقالتي **تاريخ هيغل الشّابّ**، منشورات أكاديميّة العلوم، 1905. (**الأعمال** ج. IV.)
ب- **رسالة في التّشريع**، ص. 5 وما يليها.

كلّيتها وتمامها». هذا «الحال الواضح المناسب للطّبع، إنّما يتحقّق، بالأخصّ، في القانون المدنيّ». إنّ ما يشكّل هذه المدوّنة، إنّما هي «أفعالٌ رمزيّةٌ حيث تنشأ العلاقات الحقوقيّة وتؤول إلى التلاشي». «ما لها من جدّ ومن شأن، يوافق دلالة العلاقات الحقوقيّة عينها». «إنّما هي النّحو الأصليّ للحقّ، طوال هذه الفترة». إنّ تطوّر الحقّ يتمّ في مجموع عضويّ؛ «لدى ثقافة متنامية، فإنّ كافّة أنشطة الشّعب ينفصل بعضها عن بعض، باستمرار دائم، وأما ما كان يوافق من قبلُ عملاً جماعيًّا، فينحدر، حينها، إلى رابطات حرفيّة متفرّقة»؛ وتنشأ رابطة رجال القانون، وهي تمثّل الشّعب في وظيفته الحقوقيّة، ويصير البناء المفهوميّ ساعتها وسيلة لتطوّر الحقّ: إذ يحصّل المبادئ الناظمة، أعني التّحديدات التي تعطى فيها البقيّة؛ واكتشافها تكمن فيه السّمة العلميّة لفقه القضاء، وهذا الفقه يصير، باستمرار، قاعدة لتهذيب الحقّ من خلال التّشريع. لقد تبيّن يعقوب غريم تطوّراً عضويًّا مماثلاً في اللّغة. ففي [99] اتّصال شديد، تناضجت، من بعد ذلك، دراسة الأمم، وما لها من مظاهر حياة متباينة.

إنّ هذه النّظرة الكبرى للمدرسة التّاريخيّة قد اتّصل بها تطوّر منهجيّ ذو دلالة بالغة الأهمّيّة. ذلك أنّه، انطلاقا من المدرسة الأرسطيّة، كان تكوين المناهج المقارنة في علم الأحياء النباتيّة والحيوانيّة قد وفّر منطلقا لتطبيقها على علوم الرّوح. بفضل هذا المنهج، كان العلم المدنيّ القديم قد رُفع إلى رتبة ميدان لعلوم الرّوح، وقد بلغ أقصى نموّه في العصر القديم. ولمّا كانت المدرسة التاريخيّة قد قضت باستنباط الحقائق الكلّيّة في علوم الرّوح بفكر بنائيٍّ مجرّدٍ، صار المنهج المقارن، عندها، هو الإجراء الأوحد، لتحصيل حقائق ذات كلّيّة أوسع. ولقد طبّقت هذا الإجراء على اللّغة والأسطورة والملحمة القوميّة، وكذا مقارنة الحق الرّومانيّ بنظيره الجرمانيّ، الذي كان علمه رائجاً، حينها، والتي صارت منطلقاً لإقامة هذا المنهج بعينه، في ميدان الحقّ أيضاً. هاهنا، كذلك تكمن صلة ذات أهمّية بما كان عليه الحال في علم الأحياء. كان كوفيي[37] (Cuvier) قد انطلق من مفهوم التّأليف بين الأجزاء، في أنموذج حيوانيّ، الأمر الذي يسمح بإعادة تكوين هيكله بناءً على بقايا لحيوانات منقرضة. ويشبه ذلك الإجراء ما استعمله نيبور، وفرنتس

بوب، ويعقوب غريم، بتطبيق المنهج المقارن على اللّغة، استلهاماً لروح كبار علماء الأحياء. إنّ ما اجتهد من أجله هومبولد، في السّنوات الأولى، حتّى ينفذ إلى أعماق الأمم، قد أتى أكله، بفضل الدّراسة المقارنة للّغة. في هذا السّبيل، انخرط في فرنسا، بعد ذلك، توكفيل[38] (Tocqueville)، المحلّل الكبير لحياة الدّول: لقد بحث، اقتفاءً لأثر أرسطو (Aristoteles)، في وظائف الأجسام السّياسيّة، وفي التئامها ونمائها. إنّه منوال تحليليّ طريف، ولعلّي أقول منوال مورفولوجيّ يخترق هذه التّعميمات جميعاً، ويفضي إلى مفهومات ذات عمق غير معهود. إنّ من شأن الحقائق العامّة أن تكون، انطلاقاً من وجهة النّظر هذه، لا قاعدةً لعلوم الرّوح، بل محصولها الأقصى.

إنّ الحدّ [الذي تقف عنده] المدرسة التّاريخيّة، إنّما تمثل في عجزها عن بلوغ التّاريخ الكلّيّ بأيّ نحو من الأنحاء. والتّاريخ الكلّيّ ليوهان فون مولر[39] (Johann von Müller)، الذي كان متعلّقا، بالأخصّ، بكتاب «**الأفكار**» لهردر[40]، الذي لم يكتمل في هذا الأمر بالذّات، قد أبان عن عدم كفاية الأدوات المستخدمة تماماً، للاضطلاع بهذه المهمّة. هاهنا، يدخل هيغل، متعاصراً مع المدرسة التّاريخيّة، دخولاً قاصداً رأس الأمر فيها، عازماً عليه.

والحقّ إنّه كان من أعظم العباقرة التّاريخيّين في كلّ العصور. ففي [100] وقار كيانه، كان يجمع القوى الكبرى للعالم التّاريخيّ. وأمّا الغرض الذي تناضجت حدوسه بفضل منه، فكان تاريخ الرّوح الدّينيّ. لقد اقتضت المدرسة التّاريخيّة طريقة فيلولوجيّة محكمة، ودعت إلى تطبيق المنهج المقارن؛ أمّا هيغل فقد اتّخذ له سبيلاً غير ذلك. فقد اكتشف، بتأثير ما عاشه من تجارب دينيّة ميتافيزيقيّة، وبتعلّق متّصل بالمنابع، إنّما بالرّجوع دوماً إلى أعماق التّجربة الباطنيّة الدّينيّة وانطلاقاً منها- ما في التّدين من نموّ، حيث الطّبقة الدّنيا للوعي الدّينيّ الجماعيّ تولّد، بما تنطوي عليه من قوى فاعلة، طبقةً أعلى تضمّ سابقتها إليها. كان القرن 18 باحثاً في تقدّم الإنسانيّة، الذي تمهّد له زيادة المعرفة بالطّبيعة، وبسط السّيادة عليها على أساسها؛ وكان هيغل يأخذ بنموّ التّجربة الباطنيّة الدّينيّة. كان القرن 18 يجد في تقدّم العلوم هذا تكافل

الجنس البشريّ؛ وكان هيغل يكشف في ملكوت التّديّن وعياً جماعيًّا، بما هو ذاتٌ للتطوّر. إنّ المفاهيم التي حصّلها القرن 18 لتاريخ الإنسانيّة كانت راجعة إلى السّعادة والكمال، ووضع غايات عقليّة يُرجى منها تحقيق هذه المقاصد؛ أمّا هيغل فقد كان موافقاً لهذا القرن في القصد، أعني التّعبير عن الوجود البشريّ في مختلف مظاهره، بواسطة نسق من المفاهيم ذي صلاحيّة كليّة؛ غير أنّ المدرسة التّاريخيّة، وإن كانت أكثر منه ميلاً إلى السّلب، فإنّها لم تنكر أصلاً تصوّراً معقولاً للواقع التّاريخيّ الإنسانيّ؛ ذلك أنّ النّسق المفهوميّ، الذي هو مطلوب الفيلسوف، لم يكن مضطرّا إلى صياغةٍ وترتيب مجرّدين لمختلف أوجه الحياة: لقد كان يعني مجموعاً مفهوميًّا جديداً، يُصار فيه إلى نموّ يمكن تصوّره في أوسع مصداق ممكن له. وقد وسّع من طريقته، ما وراء التطوّر الدّينيّ، إلى الميتافيزيقا، ومنها إلى ميادين الحياة كافّة، فإذا بملكوت التّاريخ كلّه، وقد صار له موضوعاً. وقد كان يبحث في ذلك عن النّشاط والتّقدم الذي تتمثل ماهيّته، عند كلّ موضع من هذه المواضع، في العلاقات التي بين المفاهيم. هكذا يدخل الفلسفةَ علمُ التّاريخ. ولقد صار هذا التّحوّل ممكناً، من أجل أنّ التأمّل الألمانيّ في العصر قد لاقى مشكلة العالم الرّوحيّ. إنّ التّحليل الكانطيّ قد وجد في أعماق الوعي أشكال التّعقل، مثل الحدس الحسّي، والمقولات، ورسوم مفاهيم الذّهن المحض، ومفاهيم التفكر، وأفكار العقل النظريّ، والقانون الأخلاقيّ، وملكة الحكم. وإنّ كانط هو من ضبط بنيتها. كلّ واحدة من هذه الأشكال، إنّما هي في الأصل نشاطٌ. ولكنّ ذلك لم يتبيّن كلّ البيان إلاّ حين نهض فيشته، من خلال الوضع والنقض والتّأليف، لرفع عالم الوعي [101] إلى الوجود – فحيثما يكون تكون الطّاقةُ، ويكون الفَلاَحُ. ولمّا كان التّاريخ يتحقّق في الوعي، فإنّه واجبٌ علينا، في تقدير هيغل، أن نعثر فيه على عين التفاعل بين الأنشطة، الذي شأنه أن يمكّن لتطوّر في ذات فوق الأفراد، من خلال الوضع والنّقض والوحدة العليا. بهذه الصّورة، فإنّ القاعدة اللازمة لمهمّة هيغل قد استقامت، وهيئات الوعي في المفاهيم قد بُسطت، وحُصّل نموّ الرّوح من خلالها، بوصفه نسقاً من العلاقات المفهوميّة. إنّ منطقاً أعلى من منطق الذّهن سيكون عليه أن يجعل من هذا النّموّ أمراً معقولاً: ذلك ما كان أشدّ أعماله عسراً في

حياته. أمّا الدّليل الذي يستهدي به لترتيب المقولات، فقد أخذه عن كانط، كبير المكتشفين لمختلف الأنظمة العلائقيّة، ولعلّي أقول للأشكال البنيويّة للمعرفة. إنّ تحقيق مجموع الأفكار هذا في الوجود الفعليّ، إنّما يبلغ ذروته، حسب هيغل، في تاريخ العالم. وعلى هذا التقدير، صار العالم التّاريخيّ عنده من سنخ العقل. ولقد وجد، خلافاً للمدرسة التّاريخيّة، تأسيساً كلّيّ الصّلاحيّة لعلم نسقيّ بالرّوح، في نسق عقليّ، تحقيقه من شأن الرّوح، وبعبارة أوضح – فإنّ كلّ ما تستبعده عقلانيّة القرن 18 من سياق العقل، كونه من الوجود المفرد وشكلٌ للحياة مخصوصٌ، عرَضٌ وجزافٌ، قد نهض لانتظامه، بوسائل من المنطق الأعلى، ضمن البنية النّسقيّة للعقل.

إنّ ائتلاف كلّ هذه اللحظات هو الذي صدر عنه فهم رانكه (Ranke) للعالم التّاريخيّ[41].

ولقد كان فنّاناً ذا شأن عظيم. برصانة وثبات، ودونما عناء، انبثق عنده الحدس «بالتّاريخ المجهول للعالم». وقد جعله الوجدان التّأمليّ للحياة لدى غوتة[42] (Gœthe)، ووجهة نظره تجاه العالم، كفنّان يأخذ التّاريخ موضوعاً له. لذلك، لم يشأ أن يعرض إلاّ ما مضى[43]. بصدق خالص وبصناعة نقديّة مكتملة، كان مديناً بها لنيبور، رفع إلى العبارة ما تضمّنه الأرشيف والأدب. سجيّة الفنّان هذه، لم تكن بحاجة إلى الرّجوع، من وراء ما حدث، إلى جماع عوامل التّاريخ، كما كان دأبُ كبار الباحثين من المدرسة التاريخيّة: لعلّها كانت تخشى أن تفقد لا ما لها من يقين في هذه الأعماق فقط، بل المسرّة التي تلقاها أمام كثرة الظّاهرات تتألّق تحت نور الشّمس، مثلما كان الأمر مع نيبور. وقد وقف عند التّحليل، وعند الفكر المفهوميّ، الخاصّ بالمجامع الفاعلة، جمعاً في التّاريخ. ذلك هو حدّ علم التّاريخ لديه. وهو لم يكن ليعجبه التّنضيد المفهوميّ الرّتيب [102] للمقولات التاريخيّة في التّصوّر الهيغليّ للعالم التاريخيّ. يتساءل: «من هو على حقّ أكثر، من يقرّبنا من المعرفة بالوجود الحقّ، هل هو اتّباع الفكر التأمّليّ، أم الدّراية بأحوال البشريّة التي ينبثق منها، على الدوام، وهو حيّ، نمط المعنى الذي جُبلنا عليه؟ أجدني منحازاً إلى هذه

الأخيرة، من أجل أنّها أقلّ عرضة للخطإ». تلك هي أولى الآيات الجديدة عند رانكه: إذ تعبّر، في المقام الأوّل، كلّ التّعبير، عن الاعتقاد بأنّ عرض المساق المفرد للتّاريخ، هو قاعدةٌ لكلّ معرفة تاريخيّة، وهدفٌ أسمى لهذه المعرفة، – هدفٌ واحدٌ على الأقلّ: ذلك أنّ الحدّ الذي يقف عنده رانكه، أنّه كان يقصر رؤيته، حصراً، على هذا الهدف الأوحد – من دون أن يقضي على سائر الأهداف. إذ، هاهنا، تتفرّق السّبل.

والحقّ إنّ ما كان له من وجدان شعريّ، إزاء العالم التّاريخيّ، جعله يستشعر بقوّة، ويعبّر عن القدر، وعن شقاء الحياة، عن إشراق الكون، وعن الإحساس الذّاتيّ المرهف، بقيمة الفعل. إنّ الاختلاط بين هذا الوعي الشّعريّ الأصيل بالحياة، وبين التّاريخ، جعله يتشبّه بهيرودوتس (Herodot)، وبمثاله ثوكيديدس (Thukydides)، بيوهان مولر، وبكارلايل[44] (Carlyle). فالنظرة إلى الحياة، كما لو أنّها من مقام عَلٍّي، يتيح رؤيتها بالكلّية، كانت موصولة بالضّرورة، في طبع هذا الرّجل الأشبه بغوته، بالتّاريخيّ، بحسب منظور محيط به كلّه. أمّا أفقه فكان التّاريخ الكونيّ؛ وكان يضبط كلّ موضوع من هذه الجهة التّاريخية؛ وهو في ذلك موافق لتطوّر العلم التّاريخيّ بالجملة، من فولتار إلى هيغل ونيبور؛ على أنّه كان يحمل في نفسه، كذلك، آية يختصّ بها أيّما اختصاص، إنّه، في التّفاعل المشترك والمتبادل بين الأمم، اكتسب نظرة جديدة للعلاقة بين النّزوع السّياسيّ إلى القوّة، والتطوّر الدّاخليّ للدّول والثّقافة الرّوحيّة. إنّ وجهة النّظر التّاريخيّة الكونيّة هذه، إنّما ترجع عنده، على وجه العموم، إلى شبابه؛ إذ يعنّ له أن يتحدّث أحيانا عن «مشروع قديم لاكتشاف مفتاح لتاريخ العالم، ذلك المجرى للأحداث وللتّطوّرات التي تخصّ جنسنا [البشريّ]، والذي ينبغي أن يؤخذ بما هو مضمونه الأخصّ، مركزه وماهيّته»[45]. لقد كان التّاريخ الكلّيّ هو الموضوع المفضّل لتعليمه؛ أمّا التّناسق بين مختلف أعماله، فقد كان يشغل باله، دوماً، بل إنّه كان موضوعاً لعمله الأخير الذي انكبّ عليه، وهو يناهز الثّمانين حولاً.[46]

كان الفنّان الذي يسكن جنبيه، يقصد بسط الوجه الحسّيّ للصّيرورة. ولم يكن ليقدر على ذلك، لولا أن أقرّ مع موضوع بهذه الخصوصيّة، بفضل منوال للتّحليل، تاريخيّ كونيّ. ولم يكن القول الفصل في هذا الموضوع راجعاً إلى الاهتمام الذي كانت تبديه التّقارير الدبلوماسية الآتية من البندقيّة [103]، إنّما، كذلك، إلى إحساسه بما كان يسطع تحت نور الشّمس، وتوقٌ حميمٌ لإلف عصر يخترقه الصّراع على النّفوذ، بين الدّول العظمى وبين أمراء من ذوي السّلطان. «لقد التأم في نفسي، شيئًا فشيئًا، تاريخ لأهمّ لحظات العصر الحديث، دون أن أتدخّل في ذلك تقريباً، وإنّ رفعه إلى البداهة وكتابته قد صارا شغل حياتي». على هذه الشّاكلة، صار موضوع براعته السّرديّة إقامة الدّول الحديثة، ونزاعها على القوّة، وانعكاس ذلك على أوضاعها الدّاخليّة، وذلك في سلسلة من التّواريخ القوميّة.

إنّ في هذه الأعمال تعبيراً عن إرادة، ومثابرة على طلب الموضوعيّة التّاريخيّة، لا نظير لهما. فالتّعاطف الكونيّ مع القيم التّاريخيّة، والابتهاج بتنوّع الظّاهرات التّاريخيّة، والاستعداد للانفعال بكلّ حياة، بطمّ طميمها، كما كان ذلك شأن هردر ويوهانز مولر، إلى درجة إضعاف الرّوح المنفعل، أمام القوى التّاريخيّة – إنّ هذه السّمة الأخصّ للرّوح الألمانيّ كانت غالبة على رانكه، تماماً. وهو لم يكن ليتّقي في عمله تأثير هيغل، ولكنّه أيضا، وبالأخصّ، معارضٌ له؛ وهو كذلك من اصطنع حيث أتى وسائل من جنس تاريخيّ صرف، حتّى يجعل ثراء الأحداث اللّانهائيّ، في مساق تاريخيّ موضوعيّ، دون الأخذ ببناء فلسفيّ للتّاريخ. هاهنا، تتبيّن لنا أخصّ علامة دالّة على علم التاريخ، عنده. إنّه يريد تحصُّل الفعليّة كما هي. وهو إنّما يتشبّع بمعنى الفعليّة هذا، والذي بإمكانه وحده أن يدفع إلى إقامة للعالم التاريخيّ في علوم الرّوح. وخلافاً للمقتضيات التي تفرض على المؤرّخين، حتّى يفعلوا في الحياة مباشرةً بما يقفون من مواقف في ما يكتنفها من الصّراعات، فإنّ أحداً لم يبلغ ما بلغه رانكه من الذّود عن التاريخ، وما له من صفة العلم الموضوعيّ. ونحن لا نقدر أن نفعل في الحاضر حقّ الفعل حتّى نتجرّد منه، بادئ الأمر، وحتّى نترقّى إلى علم حرّ وموضوعيّ. ولقد دفع هذا الهدف أيضاً، رانكه،

إلى اصطناع كافّة وسائل النّقد. لقد بقيت روح نيبور حيّة فيه، كما تشير إلى ذلك أفضل إشارة الضّميمة النّقديّة على أوّل أعماله الكبرى[47].

إلى جانب رانكه، ظهر مؤرّخان اثنان من أكابر مؤرّخي العصر، بنظرة جديدة لإقامة العالم التّاريخيّ.

فقد أظهر كارلايل، بطريقة أخرى، عزماً لا يكلّ للنّفاذ إلى الواقع الفعليّ. إنّه يبحث عن الإنسان التاريخيّ – عن البطل. وإذا كان رانكه من المبصرين، يحيا في العالم الموضوعيّ، فإنّ العلم التّاريخيّ، عند كارلايل، يقوم على المنازلة مع مشكل الحياة الباطنيّة؛ هكذا يتكامل الوجهان، مثل مذهبين في الشّعر، أحدهما ينهل من الوجود الموضوعيّ [104]، وثانيهما من انبساط الوجود الحميم. إنّ النّزاع، الذي كان يعتمل نفس كارلايل، قد نقله إلى التّاريخ. فروايته الفلسفيّة عن سيرته الذّاتية، هي المفتاح لعلم التّاريخ، لديه. عبقريّته ذات الوجه الواحد، والمستطرفة تماماً، كانت من جنس حدسيّ. فكلّ عظيم يولد، في رأيه، من أثر القوى الجامعة والمنظّمة للإيمان وللعمل. وهي إنّما تبتدع الأشكال الخارجيّة للمجتمع في الحياة الاقتصاديّة والحقّ والدّستور. إنّ العصور التي تفعل فيها هذه القوى الجامعة، من تلقاء نفسها، فعلاً مباشراً متّصلاً، إنّما هي التي يسمّيها عهودا إيجابيّةً – تسمية كان الطبيعيّون قد سبقوه إليها. وبعد أن بادرت العصور الإيجابيّة، على أساس من الإيمان، إلى ابتداع رصيد متين من المؤسّسات، صار الفكر المتقدّم إلى هدم هذا القوام، وظهرت العهود السلبيّة. والحقّ إنّ التّقارب بين هذا الحدس الرّئيس، وبين المدرسة التّاريخيّة الألمانيّة وفلسفة التاريخ، لدى شلنغ، أمر لا مراء فيه. لكنّ الرّوح الحدسيّ، عند كارلايل، لا يفصح عمّا فيه من قوّة لا تضاهى إلاّ عند تطبيق هذه الأفكار على تصوّره لعظماء الرّجال في التّاريخ – أولئك الّذين يعطون للحياة وللمجتمع شكلا من الإيمان. ولقد أدرك ما لم يدركه سابقوه من العمق، وقرأ ما في أنفس هؤلاء: أنّ البعد الباطنيّ في إرادتهم، إنّما شأنه أن يستحضره في كلّ واحد من سيماهم، وإيماءاتهم، وما لهم من لحن القول. إنّ الشّاعر أو المفكّر، السّياسيّ أو رجل الدّين الفذّ، لا يمكن فهمهم

بناءً على شتاتٍ من المواهب، بل على مجرّد القدرة على جمع النّاس، وعلى دفعهم إلى الإيمان. كلّ ذلك ينبئ، بوضوح، عن تأثير فيشته فيه.

أمّا العقل التّاريخيّ الثّالث الطّريف، في زمن رانكه، فكان توكفيل. كان، من بين الباحثين التّاريخيّين المعاصرين، هو المحلّل، وهو بلا مشاحّة، من بين محلّلي العالم السّياسيّ الأكبر، منذ أرسطو وماكيافيلي (Machiavelli). فإن كان رانكه ومدرسته قد نقّبوا عن الأرشيف، بعناية فائقة، للحصول على ما بين الأعمال الدبلوماسية من التّشابك، والتي كانت، طوال العصور الحديثة، تشمل كامل أوروبا، فإنّ للأرشيف، عند توكفيل، غاية أخرى. إنّه يبحث فيها عمّا هو ثابت، عمّا له دلالة لفهم البنية السّياسيّة الدّاخليّة للأمم: أمّا تحليله فقد انصبّ على التّفاعل المشترك بين الوظائف في جسم سياسيّ حديث، وهو - متسلّحاً في ذلك بدقّة وأمانة المشرّح على طاولة التّشريح - من بادر إلى استخدام كلّ جزء من الحياة السّياسيّة، كما هي مسجّلة في الأدب والأرشيفات والحياة نفسها، وذلك من أجل دراسة هذه العلاقات البنيويّة الباطنيّة والدّائمة. وهو الذي أنجز أوّل تحليل فعليّ للدّيمقراطيّة الأمريكيّة. فالمعرفة بأنّه فيها [105] تكون «الحركة»، «الاتّجاه الدّائم الذي لا يقف دونه شيء» يتمثل إحداث نظام ديمقراطيّ في كلّ الدّول، قد تبيّن له انطلاقاً من تطوّر المجتمع في مختلف الأصقاع. هذه المعرفة التي اكتسبها أكّدتها، منذ ذلك الحين، الأحداث الجارية في مختلف أنحاء العالم.و كعقل تاريخيّ وسياسيّ أصيل، لم يكن ليرى في هذا الاتّجاه الذي اتّخذه المجتمع، لا تقدّماً ولا خسراناً، كيفما قلّبته. فالفنّ السّياسيّ يجب عليه أن يحسب حسابه، وهو مضطرّ، في كلّ بلد، أن يقدّر النّظام السّياسيّ المناسب، وفق اتّجاه المجتمع هذا. وأمّا في الكتاب الآخر، فإنّ توكفيل قد أوضح، في المقام الأوّل، ما كان من أمر السّياق الفعليّ للنّظام السّياسيّ، في فرنسا، في القرن 18، وفي زمن الثّورة. إنّ علماً سياسيًّا من هذا الضّرب، كان يسمح أيضا بتطبيقات على العمل السّياسيّ. وقد كان استئنافه عظيم الفائدة للمبدإ الأرسطيّ الذي يقضي بأنّ سلامة دستور أيّة دولة تقوم على العلاقة المناسبة بين الأداءات والحقوق، في حين أنّ قلب هذه العلاقة، إذ يحوّل الحقوق إلى امتيازات، فإنّه يفضي إلى الخراب، لا محالة. أمّا التّطبيق الآخر لتحليلاته على العمل، والذي له دلالة بالغة، فإنّه تعلّق بإدراك مخاطر نزعة

مركزيّة مفرطة، ويتبيّن محاسن الاستقلال والإدارة الذّاتيّين. بهذه الصّورة، استفاد من التّاريخ عينه تعميمات عظيمة الفائدة، الأمر الذي نتج عنه، بناء على تحليلات مستحدثة لوقائع ماضيّة، علاقات مستجدّة، أساساً، بوقائع حاضرة.

يجوز القول إنّه، في هذا المسار بأكمله، استُكملت ولادة الوعي التّاريخيّ.فهذا الوعي، الشّأن عنده أخْذُ كافة الظّاهرات التي في العالم الرّوحيّ، بوصفها محصّلات للتّطوّر التّاريخيّ. وبتأثير منه، فإنّ العلوم النّسقيّة بالرّوح، صارت مبنيّة على تاريخ التّطوّر، وعلى طريقة المقارنة. وبينما جعل هيغل من فكرة التّطوّر مركزاً لعلوم الرّوح، كما هي ماثلة في رسم التطوّر في الزّمان، فإنّه ربط بهذه الفكرة بين النّظرة الرّاجعة إلى الماضي، وبين السّير، قُدما، نحو المستقبل، نحو المثال. لقد غنم التّاريخ وجاهة جديدة. وإلى يوم النّاس هذا، فإنّ الوعي التّاريخيّ، الذي تشكّل على هذا المنوال، قد اكتسح، بفضل مؤرّخين مرموقين، ميادين ومشكلات مستجدّة، باستمرار، وابتدع علوما للمجتمع. إنّ هذا التّطوّر الملحوظ، الذي تجلّى فيه الاتّجاه نحو إطلاق المعرفة الموضوعيّة بالعالم الرّوحيّ، في علوم المجتمع وفي التّاريخ، والذي هو على خلاف مع التّطلّعات السّياسيّة والاجتماعيّة، ليس بحاجة، هاهنا، إلى أيّ عرض [106]، مادامت مشكلاته، هي بعينها، ما تطرحه المباحث التّالية.

إنّ النّظريّة يتوجّب عليها أن تعرض عرضاً مفهوميًّا لمجموع علوم الرّوح، وأن تؤسّسها معرفيًّا. فإذا انطلقنا من رانكه، وضممنا إليه المدرسة التّاريخيّة، ظهرت لنا مشكلة ثانية. إنّ رانكه يجعل في أعماله التّاريخيّة الكبرى المعنى والدّلالة والقيمة في العصور، وفي الأمم عينها. فهي متمركزة على ذاتها، إن جاز القول. إنّ الواقع الفعليّ التّاريخيّ في هذه الأعمال، لا يقاس بأيّة قيمة أو فكرة كبرى أو غاية. فإن طرحنا، حينها، مسألة العلاقة الحميمة التي تمكّنُ، على الصّعيد المتدرّج للفرد والجماعة والجموع، من تركيز التّاريخ على نفسه، تبيّن لنا أنّه، هاهنا، موضع الدّراسات التي تنشغل بها المدرسة التّاريخيّة. هذا الفكر التّاريخيّ عينه إنّما غرضه أن يتأسّس على نظرية المعرفة، وأن يتوضّح

بواسطة المفاهيم، إلاّ أنّه لا يريد، بشيء كالعلاقة بمطلقٍ أو بلا مشروطٍ، أن ينحرف إلى مرتبةٍ ترنسندنتاليّةٍ أو ميتافيزيقيّةٍ.

.4

هكذا بلغت علوم الرّوح- منذ نهاية القرن 18 إلى النّصف الثّاني من القرن 19، وانطلاقاً من ألمانيا، وعبر اتّخاذ مساق حقيقيّ لمهامّها، شيئا فشيئا- الطّور الذي مكّن لها من الإمساك بمشكلاتها المنطقيّة والمعرفيّة بالذّات. فالعالم التّاريخيّ، الذي هو موضوعٌ موحّد بينها، وكذا الوعي التّاريخيّ، صلتنا الوحيدة به، قد طلعا إلى الوجود. إنّ كلّ تقدّم لاحق لعلوم الرّوح، أيّا كان مغزاه، ليس إلاّ مجرّد توسيع تدريجيّ للمساق الذي أنتجه عصر التّنوير، والذي جعل كلّ بحث تاريخيّ خاصّ، تحت طائلة وجهة نظر تاريخيّة كلّيّة، وأقام علوم الرّوح على التّاريخ، كما فُهم وألّف، جمعاً بين الفيلولوجيا والنّقد وعلم التّاريخ والمنهج المقارن وتاريخ التّطوّر. فكذلك صار التّاريخ فلسفيًّا، واكتسب مع فولتار، ومونتسكيو، وكانط، وهردر، وشيلر[48] (Schiller)، وهيغل جدارةً جديدةً ودلالةً، ثمّ إنّه، بفضل المدرسة التّاريخيّة، وجد تدبير التّاريخ قاعدةً له، ضمن مساق واسع، كالذي عرضنا. ببطء وتدرّج، من ذلك الحين إلى اليوم، استخدمت نظريّة التّاريخ ما كانت وضعته المدرسة التّاريخيّة من تصوّر لهذا المساق، ونحن لا نزال نكابد لفضّ هذه المسألة. ولكن، أيّا كانت المواقف المعتمدة في هذا السّياق، فقد اتّجهت جميعاً نحو الحدث الأعظم (große Faktum)، لإقامة جديدة لعلوم الرّوح.

[107] لقد رافقت الكتابات حول التّاريخ، باستمرار، تطوّر العلم التّاريخيّ في العصر الحديث، وقد كان عددها يربو، دون انقطاع، في عهد التّنوير، في مختلف البلاد المتحضّرة. لقد ابتدأ بالخصوص، ومنذ نهاية القرن 17، صراع المذهب الرّيبيّ ضدّ كافّة أصناف المعرفة، ولم يسلم منه كذلك التّقليد التّاريخيّ، ممّا أعطى بذلك دفعات قويّة للاعتبارات المنهجيّة. فضلاً عن الأعمال التي أنجزت من أجل تأسيس المعرفة التّاريخيّة، ظهرت، في السّجلات الجامعيّة، موسوعات عن علم التّاريخ. ولكن، هلاّ سألنا أيّة مسافة تفصل بين

كتاب فاكسموت (Wachsmuth) « **مقالةٌ في نظرية التاريخ**»، الذي ظهر سنة 1820، على قمّة العلم التّاريخيّ الجديد[49]، وبين الأثر المعاصر له الذي ألّفه هومبولد، والذي كان منطبعاً بروح هذا العلم[50]. إنْ هذا إلاّ حدٌّ فاصلٌ.

إنّ للنّظريّة الجديدة في التّاريخ، بطبيعة الحال، منطلقين اثنين، في المثاليّة الفلسفيّة الألمانيّة، وفي المنقلب الذي شهده العلم التّاريخيّ. فلنبتدئ بالمنطلق الأوّل.

لقد كان ذلك مشكل كانط: أن نعرف كيف لنا أن نجد، في المجرى التّاريخيّ، مساقاً موحّداً، «مساراً منتظماً»[51]. وهو لم يتساءل عن جهة نظريّة المعرفة، عن الشّروط التي يتألّف منها مساقٌ كوّنهُ علمٌ قائمٌ، إنّما سؤاله أن نعرف كيف يمكن، انطلاقاً من القانون الأخلاقيّ الذي يدخل تحت طائلته كلّ فعل، أن نستنبط، بنحو قبليّ، مبادئ من أجل تحصيل المادّة التاريخيّة. إنّ المجرى التاريخيّ، إنّما هو جزء من المساق الأعظم للطّبيعة، هذا الذي لا يخضع أصلاً، سيّما متى ظهر الكائن العضويّ للوجود، لأيّة معرفة تخصّ انتظامه حسب قوانين السّببية، بل لا يدخل إلاّ في ضرب الاعتبار الغائيّ. بهذه الصّورة، ينفي كانط إمكان الكشف عن قوانين سببيّة في المجتمع وفي التاريخ، إذ يضطلع، عكس ذلك، بربط أهداف التّقدّم- كتلك التي وضعها التّنوير في الكمال والسّعادة وإنماء ما لنا من قدرات ومن عقل والثّقافة بعامّة- بالقبليّ الذي للقانون الأخلاقيّ، وبذلك يكتمل، على نحو قبليّ، معنى المساق الغائيّ ودلالته. وإذاً، فإنّ ما نهض له كانط، حينئذ، إنّما هو مجرّد قلب لواجب الكمال في المدرسة الفولفيّة، التي ترى فيه مبدأ غائيًّا للتّقدّم التّاريخيّ، ضمن القبليّ، الذي جعلته للقانون الأخلاقيّ. بل حتّى التّعارض بين العلوم التّجريبيّة والعلوم الفلسفيّة، لدى فولف (Wolff)، يرجع أيضاً إلى التّعارض [108] بين التّصوّر التّجريبيّ والأنتربولوجيّ للجنس البشريّ، وبين ما يقتضيه العقل العمليّ من التّصوّر القبليّ[52]. إنّ الاعتبار الغائيّ للتّاريخ- من حيث هو تطوّر في زيادة الاستعدادات الطّبيعيّة، ومن حيث يضع هدفاً له استخدام العقل قصد بسط سيادته عليها، في مجتمع من شأنه تصريف الحقّ بنحو شامل و«دستور مدنيّ عادل وكامل»، بوصفه «الغرض الأسمى للطّبيعة من أجل النّوع

البشريّ»-[53] هو الدّليل الهادي القبليّ الذي تصير، بفضله، الألاعيب الغامضة للأمور البشريّة، قابلة للتّفسير. وإنّه ليبلغ في ترسيم حدوده، أشدّ ممّا في «فكرة تاريخ عامّ "مقيّدة" بوجهة نظر العمران الكوني»، حين يظهر في موضع آخر كيف إنّ مجتمع السّلم القانونيّ، الذي يجب عليه تجاوز علاقات القوّة، يسوّغ نفسه أمام العقل، وهو ما شأنه أن يشكّل حالاً تكون فيه الأمور صادرة عن الاعتراف بالواجب، لا «مجرّد خير طبيعيّ»، حيث يُقطع، بفضل الرّصيد الذي ينطوي عليه، «شوطٌ كبيرٌ نحو الخُلقيّة». والحقّ إنّ أهمّيّة كانط، في هذا المجال، إنّما تكمن، ابتداءً، في وجهة النّظر التّرنسندنتاليّة، وتطبيقها على التّاريخ كما وضعها هو وفيشته، وهو بذلك يدشّن تصوّراً للتّاريخ مستديماً، شأنه أن يفضي، بالأساس، إلى إقامة مقياس مطلق، بما هو قيمة أو معيار مبنيّ على ماهيّة العقل نفسه، هو لا مشروطٌ: وإنّ قوّة هذا التّصوّر، أن ترشد الفعل إلى وجهته الملائمة، التي يبرّرها بنفسه بانقياده الأخلاقيّ، والتي تتعلّق بمثال ثابت، وأن تقدّر كلّ جزء من التّاريخ، حسبما يعطيه الإيفاء بهذا المثال.

تتبيّن، انطلاقاً من هذا المنظور المبدئيّ، تحديدات أخرى ذات دلالة بالغة. فسيادة العقل، إنّما تتحقّق في النّوع فقط. ولكنّ هذا الهدف لا يُدرك عبر تكافل سلميّ بين الأفراد. «فالإنسان يطلب السّلامة، ولكنّ الطّبيعة أدرى بما هو أصلح لنوعه: إنّها تطلب النّزاع».[54] ذلك أنّه، عبر حركة الأهواء والحسد والقوى المتناقضة، يتحقّق قصدها.

ولقد صادف تأثير أفكار كانط ظهور فريدريش ك. شلوسر (Friedr. Chr. Schlosser) ومسيرة حياته[55]. ففي بحثه التّاريخيّ، نجده قد استصلح وجهة نظر كانط. وقد جعل كلّ عمل تاريخيّ جزئيّ، تحت طائلة النّظرة التّاريخيّة الكلّيّة؛ وأمّا الشّخصيّة التّاريخيّة، فأدرجها تحت مفهوم متشدّد للأخلاق، وقضى بذلك على كلّ معنى لإشراق الحياة التّاريخيّة، وعلى كلّ السّحر الفرديّ للشّخصية العظمى. هكذا لم يفلح هذا الضّرب من البحث التّاريخيّ في رفع المثنويّة بين هذا الحكم الأخلاقيّ، وبين الاعتراف بالنّزوع الأخلاقيّ للدول إلى [109] القوّة، وإلى العظمة السّياسيّة، بلا هوس. وكما

أنّ شلوسر يبحث، صحبة كانط، عن جعل الثّقافة في قلب التّاريخ، فإنّ الاعتبار التّاريخيّ الثّقافيّ هو الاتّجاه الرّئيس لمعالجة التّاريخ عنده، وكذا تاريخ الحياة الرّوحيّة، فهو القسم الأفضل من أعماله: من واجبي القول إنّه على ذلك يقوم عرض غرفينوس (Gervinus) لأدبنا القوميّ، في القرن 18، في معالمه الكبرى[56]. لقد رفع شلوسر من شأن البعد الباطنيّ في عمقه السّاكن، وأقرّ به، قبالة أبّهة العالم بأكملها، ألا ما أعظمه: فعمله التاريخيّ يتعقّب غايةً هي تربية الشّعب على رؤية عمليّة للعالم[أ].

إنّ وجهة نظر الفلسفة الترنسندنتاليّة تنطلق من المعطيات، لتبلغ شروطها القبليّة. ولقد تمسّك فيشته بها، بثباتٍ، قبالة فلسفة التّاريخ عند هيغل: فالحدثيّ أو التّاريخيّ لا يمكن أبداً «أن يصير ميتافيزيقيًّا»، والهاوية التي بينه وبين الأفكار، لا يتيسّر اجتيازها بنَظْم مفهوميّ (Begriffsdichtung)، واللّا مشروط لا يمكن أن ينحلّ في جريان التّاريخ، كما كان الشّأن في المجموع الفكريّ بواسطة المفاهيم. فالأفكار أشبه شيء بالنّجوم في سماء هذا العالم، يستهدي بها النّاس في ترحالهم.

ولقد قطع فيشته شوطاً هامًّا، انطلاقاً من وجهة النّظر هذه، بالنّظر إلى كانط، وذلك بخصوص تصوّر التّاريخ. فإنّ مساره ابتدأ مع التّنوير الكانطيّ ليبلغ انبثاق الوعي التّاريخيّ كما سبق بيانه. ففي العهد الممتدّ من كارثة إيينا إلى بداية حروب التّحرير، عاش انزياحاً في كافّة الاهتمامات التي تشغل الرّوح الألمانيّ نحو العالم التّاريخيّ، ونحو الدّولة. في ذلك العهد، طرأ على العلم انقلاب المذهب الرّومنطيقيّ إلى التّاريخ، ما نهض له شلنغ من بناءٍ للتاريخ، ثم **فينومينولوجيا الرّوح** لدى هيغل، وبداية عمله في **المنطق**. تلك كانت الأشراط التي حصّل فيها فيشته المشكل المتعلّق بكيفيّة جعل التّاريخ أمراً مفهوماً، بناءً على نظام فكريّ. إلى ذلك، فإنّه، مثله مثل كانط، شديد التّقصير في ما يتعلّق بالسّؤال المعرفيّ عن إمكان المعرفة بمساق التّاريخ المتضمّنة في العلم التّاريخيّ القائم بالفعل. ولقد بادر، منذ البدء، إلى إدراج جملة

أ- أحيل بهذا الخصوص على مقالتي حول شلوسر في **الحوليّات البروسيّة**، مجلد 9. [**الأعمال**، المجلد XI، ص. 164-104].

المعطيات التّاريخيّة، تحت لواء وجهة النّظر المعياريّة القبليّة لمبدئه الأخلاقيّ، الذي يمثّل الفكرة الأمّ لكلّ مباحثه في تاريخ الفلسفة، إلى الطّور الأقصى الذي استكمل فيه «استنباط موضوع التّاريخ الإنسانيّ».[57] وقد ظهر التّاريخ، انطلاقاً من وجهة النّظر هذه، بوصفه [110] مساقاً سارياً، أساسُه قائم على الفعل الحرّ للأنا المطلق، شأنه أن يُستكمل في التطوّر الزّمانيّ للجنس البشريّ، وأن يستوفي، حسب التّدبير الإلهيّ للعالم، «تهذيب الإنسانيّة». «لدى الفيلسوف، ينبسط عالم العقل محضاً من تلقاء الفكر، بما هو كذلك». ثمّ «إنّ الفلسفة تبلغ منتهاها»، حيث «يبلغ المفهوميّ منتهاه». إنّ فيلسوف التّاريخ «يبحث في كامل تيّار الزّمان، لا همّ له إلاّ الموضع الذي تتقدّم فيه البشريّة، حقّا، نحو غايتها التي تطلب، صارفة نظرها، غير مكترثة بما تبقّى». وإذاً، فهاهنا يجري، من جهة القيمة المطلقة، انتقاءٌ للمادّة التّاريخيّة، وابتناءٌ لمجموع. خلاف ذلك هو «المؤرّخ التّجريبيّ» و«الرّاوية»، إذ ينطلق من الوجود الحدثيّ للحاضر. فهو يسعى، بأقصى إحكام ممكن، إلى تحصُّل هذا الحال الحاضر، وإلى الكشف عن افتراضات ظهورها في أحداث سابقة. أمّا مهمّته فهي أن يؤلّف بين أحداث تاريخيّة تأليفاً دقيقاً، أن يخبر عن تبعاتها وجملة آثارها في الزّمان. «إنّ التّاريخ خبرة خالصة؛ ليس لها أن تعطي إلاّ الأحداث، وكلّ حججها لا يمكن تقديمها إلا بسبيل الحدوث». وليس لهذه المواقف التي للمؤرّخ، أن تصلح دليلاً على الاستنباط الفلسفيّ، إذ تقف عند التبيان ليس إلاّ. كما أنّنا لا نجد في نطاق هذين الضّربين من المسعى غير ما يسمّيه فيشته «منطق الحقيقة التّاريخيّة»، والتي لا تدلّ، بأيّ حال، على تحليل منهجيّ واع للعلم التّاريخيّ. ومع ذلك، فإنّنا يجب أن نعترف أنّ أفكاراً هامّة قد حصلت له من ذلك، في ما اتّبعه من سبيل للاستنباط الغائيّ. فقد فصل الفيزياء، التي موضوعها الوجه الدّائم والمتكرّر للوجود، اتفاقاً، عن التّاريخ، الذي موضوعه الجريان في الزّمان. غير أنّ هذا الجريان قد صار عنده، ضمن **نظريّة العلم**، تطوّراً: وحتّى مفهوم التّطوّر، عند هيغل، فإنّه مسبوق بما تصوّره فيشته من قبلُ[أ]. إنّ نظريّة العلم النّظريّ والعمليّ قد كانت تعتزم أصلاً عرض الجدل الدّاخليّ للسّيرورة الواقعيّة، كما تصدر عن الملكة الخلاّقة للأنا؛ كما كانت تعتزم اتّباع سير

أ- راجع مقالتي **تاريخ هيغل الشّاب**، ص. 54 (**الأعمال**، ج. IV.)

الأحـداث في الأنا، ورسـم تاريخ براغماتيّ للرّوح البـشريّ. لقد كان مفهوم التّطـوّر، هاهنا، قد وُجد في التّعيينات التـي مفادها أنّ كلّ شيء في الأنا، إنّما هو نشاطٌ، وأنّ كلّ نشاط يطلع من الباطن، وأنّ استكماله هو شرطٌ للنّشاط اللاحق. إنّ فيشـته، في «اسـتنباط» 1813، إنّما يناظـر حينها نفس الحدس عن القـوّة الحـرّة التي في الأنا، على العكـس من الطّبيعـة [111] التي هي عطلٌ ومواتٌ[58]. إنّ التّاريخ يفصح عن مسـاق غائـيّ، ضروريّ، مختلف أجزائه هي نتاج للحرّية، وعُمدته القانون الأخلاقيّ. وإنّ كلّ جزء من هذه السّلسلة، إنّما هو أمر وقائعيّ، منفرد وشخصيّ. أمّا القيمة التي يضفيها كانط على الشّخص، مـن حيث يتحقّـق فيه القانون الأخلاقيّ، فقد انقلبت، لدى فيشـته، كما هو الحال لدى شـلايرماخر، إلى الكيان الفرديّ؛ ولمّا كان التّصوّر العقلانيّ يجد قيمة الشّـخص متوقّفة على الاضطـلاع بالقانون الأخلاقـيّ الكلّيّ، وكان الفرد قد صار عندها أمراً زائداً، تجريبيًّا، وعارضاً، فإنّ فيشـته قد ربط بذلك دلالـة المفـرد ربطاً وثيقاً بمشـكل التّاريخ: فقد جمع الاتّجاه نحـو غاية النّوع بقيمـة الفرد، بفضل مطارحات لا تخلو من عمـق، مفادها أنّ الأفراد المبدعين يتصوّرون هذا الهدف من جهة غير معهودة، وغير بيّنة إلى هذا الحدّ، شأنهم أن يعطوه في أنفسهم شكلاً مستطرفاً، رافعين بذلك وجودهم الفرديّ إلى لحظة مشبعة بالقيمة، ضمن المسـاق الذي للكلّ التّاريخيّ. والحقّ إنّ الطبع البطوليّ لفيشته، وكذا مهمّة العصر والمشكل التّاريخيّ لديه، أمور انعقد الرّباط بينها، من أجل استحسـان جديد لقيم الفعل، وللإنسـان الفاعل. ولكنّه، في الوقت نفسـه، قد فهم بطولة رجل الدّين البصير والفنّـان والمفكّر. في هذا الأمر هو سابق على كارلايل. إنّ المنفرد والوقائعيّ في التاريخ يكتسيان دلالة جديدة، من أجل أنّهما قد حُصّلا بفعل الملكة الخلاّقة والحرّيّة. وإنّ تصوّر، حينئذ، من هـذا المنظور، لا معقوليّة التّاريخيّ، لزمه أن يردّ الاعتبار إلى اللّامعقول عينه في ماهيّته، بما هو فعلٌ للحرّية، وإلى صلته بالثقافة والنّظام الأخلاقيّ.

فضـلاً عن هـذه النّظريّات في التّاريـخ، والتي أبقت عـلى وجهة النّظر الفلسـفيّة الترنسـندنتاليّة، فقد تنامت، منذ ذلك الزّمان بعينـه، في اتّجاهات أخـرى، نظرياتٌ تبيّن، قطعاً، أنّها ذات قيمة ثابتة. فقد ظهرت أعمال في فرنسـا

وفي إنغلترا، بخصوص البحث الطّبيعيّ، فالفرنسيّون أقاموا بحوثهم أساساً على تطوّر الكون وتاريخ الأرض وظهور النّبات والحيوان على ظهرها، وكذلك على القرابة التي بين فصيلة الحيوانات العليا وبين الإنسان، وأخيراً على المساق القانونيّ للتّاريخ البشريّ، ورسم التقدّم الفكريّ والاجتماعيّ المبنيّ عليه. أمّا الإنغليز، مقابل ذلك، فقد اتّخذوا أساساً لهم علم النّفس التّرابطيّ الجديد وتطبيقاته على المجتمع. إنّ التّطوّرات اللاحقة لهذه الأعمال، عند كونت وميل، سيُشار إليها، في حينها[59]. وقد كان ثمّة، في العصر نفسه، اتّجاه آخر تألّف من الوحدانيين (Moniste) الألمان، من شلنغ [112]، وشلايرماخر وهيغل، كانوا قد صرفوا همّهم لجعل الجريان التّاريخيّ مقبولاً في بناءٍ مفهوميٍّ[أ].

ولقد تبع ذلك، منذ العشرينات في ألمانيا، ولحين من الزّمن، أنّ المدرسة التّاريخيّة طوّرت جملة مسارها المنهجيّ، وأنّ المثاليّة أنتجت مختلف أشكالها، كما أنّ الرّبط بين دائرتي الأفكار هاتين قد فعل فعله في أدبيّات علوم الرّوح كلّها. حينذاك، ظهرت، انطلاقاً من الحركة الكبرى للبحث التّاريخيّ نفسه، مؤلفاتٌ كثيرةٌ حول نظريّة التّاريخ. ومثلما أنّ الدّراسات التّاريخيّة أثّرت، غالب الأحيان، في الاتّجاهات الفلسفيّة، كذلك، وفي منحى عكسيّ، فإنّه قد شاع أثر عظيم للفلسفة الترنسندنتاليّة لهيغل، ولشلايرماخر، في المفكّرين التّاريخيّين. لقد كان الشّأن عندهم الرّجوع إلى القوّة الفاعلة والخلاّقة للإنسان؛ وهم إنّما يحصّلونها في روح جماعيّ، وفي جمع منظّم؛ ويبحثون، وراء تضامن الأمم، عن مساق للتّاريخ أساسُه غير مرئيّ. من هنا نشأ في التأمّلات العامّة لهومبولد، وغرفينوس، ودرويزن[60] (Droysen) وغيرهم، مفهوم الأفكار في التّاريخ.

إنّ الرّسالة الشّهيرة لهومبولد، **حول مهمّة المؤرّخ**، تنطلق من هذا المبدإ المأثور عن الفلسفة الترنسندنتاليّة: أنّ ما يفعل في تاريخ العالم، إنّما يجري في باطن الإنسان أيضاً. وقد كان منطلق هومبولد الإنسان الفرد. كان العصر باحثاً عن ثقافة جديدة تنهض لتشكيل الشّخصيّة؛ وكما وجد،

أ- راجع في هذا الكتاب، ص. 26 وما يليها و**تاريخ هيغل الشّابّ** المذكور سلفاً. (المجلّد VII، ص. 99 وما يليها والمجلّد IV).

حينها، هذه الثّقافة متحقّقة في العالم الإغريقيّ، وُلد مثال الإنسانيّة الإغريقيّة؛ ولكن، عند هؤلاء الذين هم أبرز ممثّلي هذا الاتّجاه، مثل هومبولد، وشيلر، وهولدرلين[61] (Hölderlin)، وف. شليغل، في عهده الأوّل، اكتسب هذا المثال، بفضل الفلسفة الترنسندنتاليّة، عمقا غير معهود. ولقد حُدّدت القيمة الذاتيّة للشّخص، في مدرسة لايبنتس، بوصفها كمالاً، وأمّا في مدرسة كانط، فبوصفها كرامةً ملازمةً للغاية الذاتيّة للشّخص، وفي مدرسة فيشته، بوصفها طاقة تشكيل: في كلّ واحدة من هذه الأشكال، ينطوي هذا المثال على خلفيّة الوجود الفرديّ، على انتظام ذي صلاحيّة كليّة، هو من شأن الكينونة البشريّة، تشكيلها وغايتها. وعلى ذلك، كان يقوم- لدى هومبولد، كما هو الأمر لدى شلايرماخر- الحدس بالوحدة الترنسندنتاليّة للطّبيعة الإنسانيّة عند جميع الأفراد، وهي التي تقوم عليها الجماعات المنظّمة والرّوح الجماعيّ، وتتشخّص في أعراق وأمم وأفراد بأعيانهم، وتفعل فعلها عبر هذه الأشكال، كقوّةٍ بنّاءةٍ عليا. وانطلاقاً من كون القوّة الخلاّقة [113] لهذه الإنسانيّة، إذ تتحقّق في الفرد، على صلة بالغيب، فإنّ الإيمان ينبثق في ما يحقّقه التّاريخ من مثال مركوز في الإنسانيّة. «إنّ هدف التّاريخ ليس إلاّ تحقيق الفكرة التي يرجع إلى النّاس بيانها، بما لها من الأوجه جميعاً، ومن الأشكال، وحيث تنعقد الصّلة بين الصّورة المتناهية، وبين الفكرة».[62] من هنا، حصل المفهوم الذي صاغه هومبولد عن الأفكار في التّاريخ. إنّها قوى خلاّقة، أساسها في الصّلاحيّة الكليّة الترنسندنتاليّة للطّبيعة الإنسانيّة. وهي عابرة، كالنّور يخرق الغلاف الجوّي للأرض، للحاجات وللأهواء ولصروف الدّهر. ونحن نلتمسها في الأفكار الأصليّة الأبديّة للجمال والحقيقة والحقّ؛ وهي تمنح المجرى التّاريخيّ، في الحين نفسه، شيئًا من القوّة ومن الغاية؛ وتعبّر عن نفسها، وكأنها اتّجاهات تستحوذ على الجماهير، لا قبل لهم بردّها، إنتاجٌ للقوّة هو، في امتداده وفي علوّه، أمرٌ لا يمكن استنتاجه من الظّروف الحافّة بأيّ حال. حين تقصّى المؤرخ تشكّل تربة الأرض وتحوّلاتها، وتقلّبات المناخ، والعنفوان الرّوحيّ، والحسّ الّذي تتميّز به الأمم، وذلك الّذي يميّز الأفراد بخصوص أيضاً، وآثار الفنّ والعلم، وما هو أبلغ من ذلك وأوسع مدى من الاستعدادات المدنيّة، فإنّه، مع ذلك، يبقى مبدأ لا يُرى مباشرة، بل هو أشدّ

وأقوى، يعطي لهذه القوى دفعاً واتّجاهاً – تلك هي الأفكار. وفي نهاية المطاف، فإنّ التّدبير الإلهيّ للعالم هو الذي ينطوي على أساسها الأقصى. وأمّا الفاعل فواجبٌ عليه أن يمتثل إلى الاتّجاه الذي تحتمله الفكرة لبلوغ أعمال تاريخيّة إيجابيّة. وإنّ المطلوب الأقصى للمؤرّخ أن يتحصّل الفكرة. وكما أنّ المحاكاة الحرّة للفنّان تستهدي بالأفكار، كذلك المؤرّخ أيضاً له شأن، فيما وراء عمل القوى المتناهية في الصّيرورة، بتحصُّل مثل هذه الأفكار. وإنّه لفنانٌ ذلك الذي يشير إلى ما في المعطيات من اتساق غير مرئيّ. ففي قلب الحركة الكبرى لعلوم الرّوح، نشر هومبولد رسالته، في بداية العشرينات. وهي، إذ رفعت إلى العبارة، اللحظات التي تألّف جمعُها في هذه الحركة، فإنّ تأثيرها انتشر بنحو لا يضاهى.

في سنة 1837، ظهر كتاب **مختصر علم التّاريخ** لغرفينوس[63]. لقد جاء هذا العمل حاملاً لمعرفةٍ شاملةٍ بالأدب التّاريخيّ، أشكاله ومذاهبه: ولكنّ الغالب عليه هيمنة نفس المزاج التّاريخيّ، ونفس النّظرة الكبرى للأفكار التّاريخيّة التي «تتسرّب، خفيةً، إلى المعطيات، وإلى الظّاهرة الخارجيّة»[64]: إنّها العناية الإلهيّة التي تتجلّى فيها: وما استظهار ماهيّتها وعملها إلاّ مهمّة أصيلة [114]، هي من شأن المؤرّخ. وحتّى حدوس رانكه حول التّاريخ، والتي تكوّنت شيئا فشيئا، بموازاة أعماله، وهي التي تضاهي أيضا ما ذهب إليه هومبولد، فإنّها تُحصّل الحركة التّاريخيّة بنحو أحيا وأحقّ. فالأفكار، في تقديره، هي اتّجاهات تُحدثها الحالة التّاريخيّة. «إنّها طاقات أخلاقيّة»، وهي منقوصة على الدوام، وتتجسّد في شخصيّات عظيمة، وتفعل فعلها بواسطة منها: ففي ذروة قوّتها، تظهر العوائق، وهي إنّما تنقاد لقدر كلّ قوّة متناهية. ونحن لا نبلغ التّعبير عنها بالمفاهيم؛ «ولكنّا نقدر على حدسها وعلى إدراكها»، وأمّا ما يشدّنا إلى وجودها، فضرب من الوجدان بها. ومن أجل أنّ رانكه يرى جريان التّاريخ على قدر التّدبير الإلهيّ للعالم، فإنّها تصير لديه «أفكار اللّه في العالم». ففيها «يكمن سرّ تاريخ العالم». ثمّ ظهر، بعد ذلك، سنة 1868، كتاب **علم التّاريخ** لدرويزن، في معارضةٍ واعيةٍ لرانكه، رغم أنّه نُسب إليه، بفعل المثاليّة الشّائعة في ذلك العصر. ولعلّ درويزن، الّذي هو أرسخ علماً

مـن هومبولد، قد طُبع بتأمّـل زمانه، وبمفهوم الأفـكار الفاعلة في التّاريخ، بغائيّة خارجة ضمن المساق التّاريخيّ المنتجة لعالم الأفكار الأخلاقيّة. إنّه يجعل التّاريخ تحت طائلة النّظام الأخلاقيّ للأشـياء، معترضاً بهذا النّحو على الرّؤية السّاذجة لمجرى العالم الفعليّ؛ إنّما هي العبارة عن الإيمان بما لدن اللّه من ترتيبٍ فكريٍّ لا مشروطٍ للأشياء.

إنّ هذه الأعمال حاملة لرؤى مثقلة بالدّلالة؛ فقد كان درويزن سـبّاقاً لاسـتخدام النّظريّة التّأويليّة لشلايرماخر، وبوك، لفائدة فقه المنهج. غير أنّ هؤلاء المفكّرين لم يفلحوا في إنجاز بناء نظريّ لعلوم الرّوح. إذ بقي هومبولد عند الوعي بالأعماق المسـتطرفة لعلمنا الألمانيّ بالرّوح الذي يرجع إلى القيمة الكلّيّـة للـرّوح؛ فلذلـك، كان أوّل من تصـوّر أنّ المؤرّخ، رغـم انقياده للموضوع، إنّما يبدع انطلاقاً من تجربته الباطنيّة؛ وهو في ذلك معترف بما بينه وبين الفنّان من القرابة. ثمّ إنّ كلّ ما اشـتغل عليه الفحص التّاريخيّ متضمَّنٌ ومجموعٌ بنحو من الأنحاء في النّطاق المحدود لمقالته. ولكن، هاهنا أيضاً، فإنّ ما يضمن حدسه الإجماليّ العميق قد أُنكر عليه أصلاً. والحجّة الأخيرة عليه، أنّه لم يأخذ مسألة التّاريخ في اتّصالها بالمهمّة النّظريّة المعرفيّة التي يفرضها علينا التّاريخ؛ إنّ هذه المهمّة كانت أوْلى أن تفضي به إلى بحث شامل في إقامة العالم التّاريخـيّ في علوم الرّوح، وتبعاً لذلك في إمكان المعرفة الموضوعيّة التي في هذه العلوم. إنّ [115] مقالته، في نهاية المطاف، موضوعها هو ما يظهر من أمر التّاريخ على قاعدة افتراضات الرّؤية المثاليّة للعالم، وكذا كتابة التّاريخ. وأمّا نظريّته في الأفكار فهي تفسـيٌر لوجهة النّظر هذه. بـيِّن أنّ البقاء عند تدخّل الإيـمان الدّينيّ، إضافةً إلى ميتافيزيقا مثاليّـة في العلم التّاريخيّ، قد صار، لدى هومبولـد ومن تبعه مـن مفكّري التّاريخ، مركز الثّقـل في تصوّر التّاريخ. وبدلاً من الرّجوع إلى الافتراضات المعرفيّة للمدرسـة التّاريخيّة، وللمثاليّة من كانط إلى هيغل، والإقرار بما يكتنفها من التّفاوت، جمعوا بين وجهات النّظر هذه، بغير نقدٍ. إنّ الجمع بين علوم الرّوح المتكوّنة حديثاً، ومسألة نقد العقل التّاريخيّ، وإقامة العالم التّاريخيّ في علوم الرّوح، قد كان غائباً عنهم.

إنّ أقرب مهمّة هي تلك التي تقضي بفرض هذا التّسآل المعرفيّ والمنطقيّ الصّرف، قبالة التّاريخ، وباستبعاد ما يزيّن بناءً فلسفيًّا لمجرى التّاريخ، كما انساق إلى ذلك فيشته بعصوره الخمسة[65]، وهيغل بمقالته في أطوار النموّ. كان ينبغي لهذا التّسآل أن يُفصل عن فلاسفة التّاريخ، وأن ييسّر لمختلف المواقف، التي في إمكان صاحب نظريّة المعرفة، وصاحب المنطق اتّخاذها في هذا الميدان، أن تتبيّن كأحسن ما يكون. منذ العقود الأخيرة من القرن الماضي إلى يومنا هذا، تطوّرت مختلف وجهات النّظر الممكنة لحلّ المشكل المذكور. فمن المواقف التي اعتمُدت من قبلُ ما تغيّر؛ ومنها ما جدّ: فإن ألقينا، على كثرتها، نظرة فاحصة، تبيّن لنا ما فيها من التّناقض الشّديد. فإمّا أن يكون البحث عن حلّ لهذا الإشكال في مثاليّتنا، كما تكوّنت من كانط إلى هيغل، أو أن نتقصّى في واقع العالم الرّوحيّ نفسه مساق التّاريخ.

أمّا الموقف الأوّل فقد غلب عليه اتّجاهان انشغلا، في المقام الأوّل، بفضّ الإشكال، كما اقتضى ذلك مسار التّأمّل الألمانيّ. وقد استند هذا الموقف الأوّل إلى كانط وفيشته. وكان منطلقه الوعي الكلّيّ، أو الذي فوق الأفراد، حيث يكشف المنهج التّرنسندنتاليّ عن لا مشروطٍ، شأن المعايير أو القيم. إنّ تحديد هذا اللامشروط وعلاقته بفهم التّاريخ، إنّما هو في نطاق هذه المدرسة العظيمة، ذات الأثر الكبير، أمر شديد التّنوّع. والافتراضان الأخيران، اللّذان كان التّحليل التّرنسندنتاليّ، لدى كانط، قد بلغهما، والقبليّ النّظريّ والعمليّ عنده، كلّ ذلك كان، وعلى قدر توسيعنا لطريقة فيشته [116]، مجموعاً جمعاً موحّداً بلا شرطٍ. ذلك ما يمكن أخذه بها هو معيار وفكرة وقيمة. فالمسألة إمّا أن تكون إقامة للعالم الرّوحيّ، انطلاقاً من القبليّ، أو أن تكون، في المدار الأضيق للمجري التّاريخيّ الفرديّ، مبدأً للاختيار والجمع.

خلافاً لهذا الاتّجاه، الذي سارت عليه المثاليّة الألمانيّة، فإنّ الإسهام العبقريّ الذي بذله هيغل للتّاريخ، لم يبق له أثر إلى يومنا هذا. فقد تهاوى موقفه الميتافيزيقيّ أمام النّقد، على صعيد نظريّة المعرفة. وأمّا في العلوم النّسقيّة بالرّوح، فقد بقي البحث الوضعيّ متّصلاً، إلى هذا اليوم، بأفكاره العظيمة. وأثره في العلم التّاريخيّ

لا يزال بادياً للعيان، ولا سيّما في ما يتعلّق بترتيب أطوار الرّوح. وقد جاء زمانٌ صارت فيه محاولته لبناء مجموع من المفاهيم، قادر على تطويع تيّار التّاريخ، أمراً مستحسناً ومفضّلاً.

وعلى خلاف هذه النّظريّة، ظهر تصوّر أنكر كلّ مبدإ ترنسندنتاليّ وميتافيزيقيّ لفهم العالم الرّوحيّ. وهو ينفي قيمة المنهج التّرنسندنتاليّ أو الميتافيزيقيّ. ويرفض كلّ معرفة بأيّة قيمة لا مشروطة، وأيّ معيار ذي صلاحيّة عامّة، وأيّ تقدير إلهيّ، أو أيّ مجموع عقليّ قائم بإطلاق. إنّه يقرّ، دون قيد، بنسبيّة كلّ ما هو معطى بشريّ وتاريخيّ، ويجعل مهمّته أن يولّد، انطلاقاً من مادّة هذا المعطى، معرفةً موضوعيّةً حول الواقع الرّوحيّ، وحول التئام أطرافه. وحده التّشكيل الجامع بين مختلف ضروب المعطى، وبين مختلف أصناف الطرائق، هو الّذي يسمح له باقتراح حلٍّ لهذه المشكلات.

ففي المجموعة التي باشرت تأسيس هذا الموقف، بما له من قوام منطقيّ، تأسيساً نظريًّا، تكوّنت، كما في المجموعة السّابقة، اتّجاهات شديدة التّنوّع. وأمّا الأمر الحاسم في تحديد التّنوّع في إقامة العالم التاريخيّ، فهو التّعارض الذي سبق أن فرّق بين مدرستي كونت وميل.[66] فمن وجهٍ، يبدو مجموع العالم الرّوحيّ معطًى في الوجود الفرديّ النّفسيّ لا غير، ومن وجهٍ ثانٍ، في المجرى التّاريخيّ وأحوال المجتمع. ولمّا كان البحث عن هذين الضّربين من المعطى محدثاً دوماً لتشكيلات مختلفة، بحسب التّصوّر الذي لنا عن مكانتها، لزم عن ذلك تنوّعٌ في أصناف الطرائق [التي تلزم] لإقامة علوم الرّوح، كما يقتضيه هذا الحال. وهو التّنوّع الذي يتردّد بين من فضّل الانسحاب دون علم نفس، وبين من أقرّ له في علوم الرّوح بالمكانة التي تشغلها الميكانيكا [117] في علوم الطّبيعة. إلى ذلك، فإنّ من الفوارق ما يفرض نفسه في التّأسيس المعرفيّ والمنطقيّ [العمليّة] الإقامة، وفي تشكيل علم النّفس، أو في العلم بوِحْدات حيويّة، وذلك في تحديد الانتظامات التي تنشأ بين هذه الوحدات، انطلاقاً من العلاقات الاجتماعيّة. إنّ هذه الفوارق

هـي التي تتقيّد بها، في نهاية المطاف، مختلف الحلول للمسـائل القصوى التي تخصّ القوانين التّاريخيّة والاجتماعيّة والتقدّم ونظام المجرى التّاريخيّ.

.5

أمّا الآن فإنّي سـأبحث عن تحديـدٍ للمهمّة التي اضطلعت، داخل هذه الحركة العلميّة، بالتّحقيق المقترح في المقام حول إقامة العالم التّاريخيّ في علوم الـرّوح. وهي متّصلة بالجـزء الأوّل من كتابي **مقدّمة في علـوم الرّوح** (1883). وقد كان المنطلق في هذا العمل مسألة نقد العقل التّاريخيّ. وهي التي كانت متعلّقـة بواقعة علـوم الرّوح كما تمّ بيان ذلك بالـذّات في المجموع العلميّ الذي ألّفته المدرسـة التّاريخية وكما تمّ تأسيسـه على نظريّـة المعرفة. ففي هذا التّأسـيس كان الكتاب معارضـاً للنّزعة الذّهنيّة السّـائدة في نظريّة المعرفة الرّائجة حينذاك. «إنّ العناية بالإنسـان على وجه الإجمال تاريخيًّا ونفسـيًّا قد أفضـت بي إلى وضع هذا الكائن أيضاً، بما له من كثرة القُوى، وحين يتمثّل [شـيئًا مّا] ويريد ويشـعر، أساساً لتفسـير المعرفة ومفهوماتها (العالم الخارجيّ، الزّمـن، الجوهر، السّـبب)[أ]» [**مقدّمة في علوم الـرّوح**، تصدير XVII. (الأعمال، جـزء I، ص. XVIII)]. بهذه الصّورة كانت منطلقات هذا الكتاب في الحياة والفهـم (ص. 10، 36 ومـا يليهـا)، وأنّ الحيـاة هي مثوى العلاقـة بين الواقع والقيمة والغاية، وقد حاول بيان وضعٍ تكون فيه علوم الرّوح مسـتقلّةً بنفسها إزاء علوم الطّبيعة، وأن يشـير إلى السّـمات المميّزة للمجمـوع المعرفي-المنطقي الماثل في هذا الكلّ القائم، وأن يرفع من شـأن دلالة تحصُّل المفرد في التّاريخ. وقـد صرفتُ همّي منذ ذلك الحـين إلى تجويد وجهة نظـر كتابي هذا وتمتين أساسـه، حيث اعتنيت، انطلاقاً من المشـكل المعرفيّ، بإقامة العالم التاريخيّ في علوم الرّوح. وإنّ الجمع بين مشكل المعرفة وبين هذه الإقامة إنّما يرجع إلى أنّ تحليلها يفضي إلى تألّف الأعمال التي تصير، في مثل هذا التفكيك، إلى الإقبال على التّحقيق المعرفيّ.

أ- **مقدمة في علوم الرّوح**، تصدير XVII. (الأعمال، جزء I، ص. XVIII).

[118] سأنبّه، بادئ الأمر، وباختصار، على المسار الـذي يفضي، من الأمر الذي توضّح إلى هذا الحدّ، إلى المعرفة بهذه الإقامة، وذلك، حتّى يصبح التّعارض، حينئذ، بين الإقامة في علوم الطّبيعة وفي علوم الرّوح، ظاهراً للعيان. إنّ واقعة علوم الرّوح، والنّحو الذي تشكّلت به في عهد تكوينها، قد سبق وصفها؛ ولقد رأينا، فضلاً عن ذلك، كيف تأسّست هذه العلوم على المعيش، وعلى الفهم؛ فكذلك كان لزاماً علينا، حينها، أن نتبيّن أنّ إقامتها لها شأنٌ بهذه الواقعة التي لعلوم الرّوح، والتي عرفت تكوينا مستقلّا مع المدرسة التّاريخيّة، بهذا النحو يُكشف الغطاء عن الاختلاف التّام بين هذه الإقامة، وبين نظيرتها المعروضة سلفاً، في علوم الطّبيعة. إنّ الخصوصيّة المستقلّة لإقامة علوم الرّوح هذه صارت، بهذا النّحو، الغرض الرّئيس لهذا العمل، برمّته.

وهي تبتدئ بالمعيش، وتسير من واقع إلى واقع؛ إنّها تتمثّل في النّفاذ أكثر فأكثر إلى أعماق الفعليّة التّاريخيّة، وفي استقصائها باستمرار، وإلقاء نظرة أوسع عليها. ولا يجوز لنا، هاهنا، التّسليم بأيّ فرْضٍ متعلّق بشيء مّا، وراء المعطى. ذلك أنّ الفهم يخترق تعابير الحياة الغريبة عنّا، بضرب من النّقلة، انطلاقاً من امتلاء المعيشات الخاصّة. إنّ الطّبيعة، كما تبيّنّا، ليست جزءاً من رصيد التّاريخ، إلاّ متى كان شأنها أن تفعل وأن تنفعل. وأمّا الملكوت الخاصّ بالتّاريخ، فإنّه من الخارج، لا محالة؛ في حين أنّ النّبرات التي تشكّل القطعة الموسيقيّة، والقماش الذي نرسم عليه، والمحكمة التي تقضي بالحقّ، والسّجن الـذي تُقضى فيه العقوبة، كلّ ذلك ليس له من الطّبيعة غير العتاد؛ وعليه، فإنّ كلّ إجراءٍ في علوم الرّوح، إزاء مثل هذه المقوّمات الفعليّة الخارجيّة، لا شأن له بغير المعنى والدلالة، وهي التي غنمتها من عمل الرّوح.[67] وهو إنّما يصلُح للفهم الذي يتحصّل هذه الدّلالة، وهذا المعنى في هذه المقوّمات. فلنمض، الآن، إلى ما هو أبعد من ذلك. إنّ هذا الفهم لا يدلّ على مسار منهجيّ مستطرف فقط، لنا أن نعتمده بإزاء هذه الموضوعات؛ كما لا يتعلّق الأمر فقط بما بين علوم الرّوح وعلوم الطبيعة من الفرق، في وضع الذّات، بإزاء الموضوع، بالسّبيل المحتذى أو بالمنهج، إنّما بمسار الفهم القائم على الأمر نفسه (sachlich) حيث إنّ ما هو خارجيٌّ مقوّمٌ لموضوع

علـوم الرّوح ينفرز عن موضوع علوم الطّبيعـة، بإطلاق. فالرّوح يتموضع في هذه [المقوّمات الخارجيّة]، والغايات تُرسـم، والقيـم تتحقّق فيها، بل إنّ هذا الرّوحـيّ بالذّات المركوز فيها، هو مناط التحصُّـل الذي للفهم. بيني وبينها ثمّة علاقة حياة. إنّ ميزانها الغائيّ قائم على ما فيّ من قدرة على وضع الغايات، أمّـا ما فيها من جمال [119] وخير، فعلى مـا فيّ من قدرة على إعطاء القيم، وما فيهـا من معقوليّة، فعلى عقلي. فضلاً عـن ذلك، فإنّ الوقائع لا تصدر عمّا لي مـن معيش، ومن فهـم: إنّها تبني مجموعاً لعالم التمثّـل، حيث يكون المعطى الخارجـيّ متصلاً بمجرى حيـاتي: ففي عالم التمثّل هـذا، أعيش، وصلاحيّته الكليّة نفسـها مضمونة عندي بالمداولـة الدائمة بين المعيش وبين فهم الغير؛ وفي نهاية المطاف، فإنّ الأحكام والمفاهيم الكليّة والنّظريّات العامّة ليسـت فروضـاً حول شيء مّـا، تربطنا به انطباعات خارجيّة، وإنّما هي مشـتقّات من المعيـش، ومن الفهم. ومثلما أنّ حياتنا بالكليّة حـاضرة فيها، فإنّ جُمام الحياة يرتدّ صداه، ليبلغ أكثر القضايا تجريداً في هذا العلم.

فكذلك نتبيّن، الآن، وجه العلاقة بين هذين الصّنفين من العلوم، والفـوارق الجوهريّة المتّصلة بضربي الإقامـة اللذين يختصّان بها، كما وقفنا على ذلك إلى هذا الحدّ. فالطّبيعة قاعدة لعلوم الرّوح. وهي ليسـت معرضا للتّاريخ فحسب؛ فالسّـيرورات الفيزيائيّة، والضّرورات المحايثة لها، والآثار التي تصدر عنها، شـأنها أن تبتـني قاعدة لكافّة العلائـق، وكذا للفعل والانفعـال، وللفعل وردّ الفعـل الّتي في العالم التّاريخيّ، أمّـا العالم الطّبيعيّ فيشـكّل كذلك عتـاداً لميدان بأسره، ذلك الذي يعـبّر فيه الرّوح عن غاياته وقيمه – عن ماهيّته: بيد أنّ هذه القاعدة هي التي يقوم عليها الواقع الفعـليّ الذي تنفذ إليه علوم الرّوح، باسـتمرار، مـن جهتين – من معيش الحـالات الخاصّة، ومن الفهم الذي من شـأن الرّوحـيّ المتموضع في العالم الخارجـيّ. وإذاً، عـلى هذه الشـاكلة يتّضح الفرق بـين ضربي العلم. ففي الطّبيعة الخارجيّة، تتسـاوق الظّاهرات بالرّبط بين مفاهيم مجرّدة، في حين أنّ هذا التّسـاوق في الظّاهرات الرّوحيّة معيشٌ ومستدركٌ بالفهم. إنّ مجموع الطّبيعة مجرّد، ولكنّ المجموع النّفسيّ والتّاريخيّ حيٌّ، مفعمٌ بالحياة. وعلوم

[118] سأنبّه، بادئ الأمر، وباختصار، على المسار الذي يفضي، من الأمر الذي توضّح إلى هذا الحدّ، إلى المعرفة بهذه الإقامة، وذلك، حتّى يصبح التّعارض، حينئذ، بين الإقامة في علوم الطّبيعة وفي علوم الرّوح، ظاهراً للعيان. إنّ واقعة علوم الرّوح، والنّحو الذي تشكّلت به في عهد تكوينها، قد سبق وصفها؛ ولقد رأينا، فضلاً عن ذلك، كيف تأسّست هذه العلوم على المعيش، وعلى الفهم؛ فكذلك كان لزاماً علينا، حينها، أن نتبيّن أنّ إقامتها لها شأنٌ بهذه الواقعة التي لعلوم الرّوح، والتي عرفت تكوينا مستقلّا مع المدرسة التّاريخيّة، بهذا النحو يُكشف الغطاء عن الاختلاف التّام بين هذه الإقامة، وبين نظيرتها المعروضة سلفاً، في علوم الطّبيعة. إنّ الخصوصيّة المستقلّة لإقامة علوم الرّوح هذه صارت، بهذا النّحو، الغرض الرّئيس لهذا العمل، برمّته.

وهي تبتدئ بالمعيش، وتسير من واقع إلى واقع؛ إنّها تتمثّل في النّفاذ أكثر فأكثر إلى أعماق الفعليّة التّاريخيّة، وفي استقصائها باستمرار، وإلقاء نظرة أوسع عليها. ولا يجوز لنا، هاهنا، التّسليم بأيّ فرْضٍ متعلّق بشيء مّا، وراء المعطى. ذلك أنّ الفهم يخترق تعابير الحياة الغريبةً عنّا، بضرب من النّقلة، انطلاقاً من امتلاء المعيشات الخاصّة. إنّ الطّبيعة، كما تبينّا، ليست جزءاً من رصيد التّاريخ، إلاّ متى كان شأنها أن تفعل وأن تنفعل. وأمّا الملكوت الخاصّ بالتّاريخ، فإنّه من الخارج، لا محالة؛ في حين أنّ النّبرات التي تشكّل القطعة الموسيقيّة، والقماش الذي نرسم عليه، والمحكمة التي تقضي بالحقّ، والسّجن الذي تُقضى فيه العقوبة، كلّ ذلك ليس له من الطّبيعة غير العتاد؛ وعليه، فإنّ كلّ إجراءٍ في علوم الرّوح، إزاء مثل هذه المقوّمات الفعليّة الخارجيّة، لا شأن له بغير المعنى والدلالة، وهي التي غنمتها من عمل الرّوح.[67] وهو إنّما يصلُح للفهم الذي يتحصّل هذه الدّلالة، وهذا المعنى في هذه المقوّمات. فلنمض، الآن، إلى ما هو أبعد من ذلك. إنّ هذا الفهم لا يدلّ على مسار منهجيّ مستطرف فقط، لنا أن نعتمده بإزاء هذه الموضوعات؛ كما لا يتعلّق الأمر فقط بما بين علوم الرّوح وعلوم الطبيعة من الفرق، في وضع الذّات، بإزاء الموضوع، بالسّبيل المحتذى أو بالمنهج، إنّما بمسار الفهم القائم على الأمر نفسه (sachlich) حيث إنّ ما هو خارجيٌّ مقوّمٌ لموضوع

علـوم الرّوح ينفرز عن موضوع علوم الطّبيعـة، بإطلاق. فالرّوح يتموضع في هذه [المقوّمات الخارجيّة]، والغايات تُرسـم، والقيـم تتحقّق فيها، بل إنّ هذا الرّوحـيّ بالذّات المركوز فيها، هو مناط التحصُّـل الذي للفهم. بيني وبينها ثمّة علاقة حياة. إنّ ميزانها الغائيّ قائم على ما فيّ من قدرة على وضع الغايات، أمّـا ما فيها من جمال [119] وخير، فعلى مـا فيّ من قدرة على إعطاء القيم، وما فيهـا من معقوليّة، فعلى عقلي. فضلاً عـن ذلك، فإنّ الوقائع لا تصدر عمّا لي مـن معيش، ومن فهـم: إنّها تبني مجموعاً لعالم التمثّـل، حيث يكون المعطى الخارجـيّ متصلاً بمجرى حيـاتي: ففي عالم التمثّل هـذا، أعيش، وصلاحيّته الكليّة نفسـها مضمونة عندي بالمداولـة الدائمة بين المعيش وبين فهم الغير؛ وفي نهاية المطاف، فإنّ الأحكام والمفاهيم الكليّة والنّظريّات العامّة ليسـت فروضـاً حول شيء مّـا، تربطنا به انطباعات خارجيّة، وإنّما هي مشـتقّات من المعيـش، ومن الفهم. ومثلما أنّ حياتنا بالكليّة حـاضرة فيها، فإنّ جُمام الحياة يرتدّ صداه، ليبلغ أكثر القضايا تجريداً في هذا العلم.

فكذلك نتبيّن، الآن، وجه العلاقة بين هذين الصّنفين من العلوم، والفـوارق الجوهريّة المتّصلة بضربي الإقامـة اللذين يختصّان بها، كما وقفنا على ذلك إلى هذا الحدّ. فالطّبيعة قاعدة لعلوم الرّوح. وهي ليسـت معرضا للتّاريخ فحسب؛ فالسّـيرورات الفيزيائيّة، والضّرورات المحايثة لها، والآثار التي تصدر عنها، شـأنها أن تبتـني قاعدة لكافّة العلائـق، وكذا للفعل والانفعـال، وللفعل وردّ الفعـل الّتي في العالم التّاريخيّ، أمّـا العالم الطّبيعيّ فيشـكّل كذلك عتـاداً لميدان بأسره، ذلك الذي يعـبّر فيه الرّوح عن غاياته وقيمه – عن ماهيّته: بيد أنّ هذه القاعدة هي التي يقوم عليها الواقع الفعـليّ الذي تنفذ إليه علوم الرّوح، باسـتمرار، مـن جهتين – من معيش الحـالات الخاصّة، ومن الفهم الذي من شـأن الرّوحـيّ المتموضع في العالم الخارجـيّ. وإذاً، عـلى هذه الشـاكلة يتّضح الفرق بـين ضربي العلم. ففي الطّبيعة الخارجيّة، تتسـاوق الظّاهرات بالرّبط بين مفاهيم مجرّدة، في حين أنّ هذا التّسـاوق في الظّاهرات الرّوحيّة معيشٌ ومستدركٌ بالفهم. إنّ مجموع الطّبيعة مجرّد، ولكنّ المجموع النّفسيّ والتّاريخيّ حيٌّ، مفعمٌ بالحياة. وعلوم

الطّبيعة تستوفي الظّواهر، من خلال زيادة بالفكر؛ أمّا إذا كانت خواصّ الأجسام العضويّة، ومبدأ التشخّص في العالم العضويّ ممتنعة إلى هذا الحدّ عن التّصوّر المفهوميّ، فإنّ المسلّمة التي تقضي بأنّ هذا التّصوّر ممكن تبقى حيّة فيها على الدّوام، ولا ينقصها لتجسيم ذلك غير الوسائط السّببيّة؛ يبقى أنّ مثالها إنّما هو البحث عنها، وأنّ التّصوّر، الذي يقصد أن يدرج في هذه الحلقات الوسطى التي بين الطّبيعة غير العضويّة، وبين الرّوح مبدأ تفسيريًّا جديداً، سوف ينجرّ إلى صراع عقيم ضدّ هذا المثال. إنّ علوم الرّوح تنتظم موضوعها من قِبَل أنّها، في المقام الأوّل، والأخير، وبشكل معكوس، تنهض [120] لمعاودة ترجمة الواقع الخارجيّ الإنسانيّ-التّاريخيّ-الاجتماعيّ، بما فيه من التنوّع الشّديد، إلى الحيوان الرّوحيّ الذي عنه يصدر.[68] مرّةً تصبح الأدلّة التّفسيريّة الافتراضيّة مطلوبة للتشخّص؛ ومرّةً يُصار بأسباب التّفسير إلى تجريبها في الحياة.

حينئذ، يتبيّن الموقف المعرفيّ الذي سوف تقبل به المباحث الموالية، حول إقامة العالم التّاريخيّ، في علوم الرّوح. إنّ نكتة الإشكال في نظريّة المعرفة، التي لا تُعنى إلاّ بعلوم الطّبيعة، إنّما تكمن في تأسيس الحقائق المجرّدة، في ما لها من طابع الضّرورة، في قانون السّببيّة، وفي العلاقة بين يقين البراهين الاستقرائيّة، وبين أسسها المجرّدة بالذّات. ذلك أنّ نظريّة المعرفة القائمة على علوم الطّبيعة، قد تفرّقت في اتّجاهات شتّى، إلى حدٍّ جعل كثيراً من النّاس يرى أنّ مصيرها من مصير الميتافيزيقا، ومن وجه آخر، فإنّ ما تمّ تصوّره، إلى هذا الحدّ، بخصوص إقامة علوم الرّوح، قد أبان أصلاً في هذا الميدان عن تنوّع شديد في علاقة المعرفة بموضوعها: هكذا، فإنّ تقدّم نظريّةٍ عامّةٍ في المعرفة، يبدو، وقد تقيّد سلفاً بمناظرته لعلوم الرّوح. ولكنّ هذا الأمر يقتضي من إقامة العالم التّاريخيّ في علوم الرّوح أن يكون مدروساً على أساس المشكل المعرفيّ؛ حينها فقط، يمكن لنظريّة عامّة في المعرفة، انطلاقاً من نتائج هذه الدّراسة، أن تخضع للتّنقيح.

III

قضايا عامّة حول مجموع علوم الرّوح

يتعيّن على تأسـيس علوم الرّوح أن يضطلع بثلاث مهمّات متباينة. وهو يحدّد السّـمة العامّة للمجموع، الذي شأنه أن يشهد، ضمن هذا الميدان، وعلى أسـاس المعطى، ظهور معرفة صالحة بالكلّية. فالأمر يخصّ، في هذا السّـياق، البنية المنطقيّة العامّة لعلوم الرّوح[أ]. وهو يتعلّق، بعد ذلك، بإقامة العالم الرّوحيّ مـن جهـة إيضاح النّحو الذي تسـتكمله بهـا علوم الـرّوح، في مختلف هذه الميادين، اعتماداً على تشابك أعمالها. تلك هي المهمّة الثّانية، وهي التي فضُّها من شأنه أن يوفّر، شيئًا فشيئًا، نظريّة المنهج لعلوم الرّوح، بسبيل التّجريد، وبما لها من الطريقة، بالذّات. وأمّا ما يُسـأل عنه، في نهاية المطاف، فيرجع إلى القيمة المعرفيّـة لهـذه [121] المحصولات التي لعلوم الـرّوح، وإلى المدى الذي يخصّ باجتماعها إمكان معرفة موضوعيّة، في هذه العلوم.

بين هاتين المهمّتين الأخيرتين، ثمّة اتّصال أقرب وأوثق. إنّ تمييز الأعمال شـأنه أن يمكّن مـن فحص قيمتهـا المعرفيّة، وهو الأمر الـذي يعني إلى أيّ حـدّ يمكن من خلالها رفع الواقع الذي تضعه علوم الرّوح، وكذا المجموع الفعـليّ الـذي تنطوي عليه، إلى رتبـة المعرفة: بذلك نبلغ وضع أسـاس قائم بنفسـه لنظريّة المعرفة التي نطلبها لميداننا هذا، وانكشـاف أفق لمجموع كلّيّ لنظريّة المعرفة، له مبتدأٌ في علوم الرّوح.

أ- راجع مقالتي: **دراسات في تأسيس علوم الرّوح**. تقارير جلسات أكاديميّة العلوم ببرلين، 1905، ص. 332 وما يليها (المجلد VII، ص. 11 وما يليها).

لمثل ذلك، فإنّ السّمة العامّة للمجموع الذي في علوم الرّوح، هو مشكلنا الأوكد. إذ يكون الابتداء بنظريّة البنية لدى تصوّر الموضوع بعامّة. وهي إنّما تشير، في كلّ تصوّر، إلى المسلك المتدرّج من المعطى إلى العلاقات الجوهريّة الثّاوية في الواقع، والتي تتبيّن من وراء هذا المعطى للفكر المفهوميّ. إنّ عين الصّور الفكريّة، وعين الأقسام التي للأعمال الفكريّة التّابعة لها، هي التي تمكّن في علوم الطّبيعة وعلوم الرّوح للمجموع العلميّ. وعلى هذا الأساس، تظهر، بعد ذلك، تطبيقاً لهذه الصّور والأعمال الفكريّة، وانطلاقاً من المهمّات، وتحت الشّروط المخصوصة لعلوم الرّوح، مناهجها الأقرب إليها. ذلك أنّ مهمّات العلوم، إذ تقتضي لحلّها ما تقتضي من المناهج، إنّما تتّخذ سُبلاً كثيرةً، لابتناء مجموع باطنيّ مشروط بغاية المعرفة.

الباب الأوّل

التّصوّر الموضوعيّ

يشكّل التّصوّر الموضوعيّ[69] نسقاً من العلاقات يتضمّن الإدراكات، والمعيشات، والتمثّلات التّذكّرية، والأحكام والمفاهيم والبراهين، واجتماعاتها. لكلّ هذه الأعمال، في نسق التّصوّر الموضوعيّ، أمرٌ مشتركٌ: ألاّ تتضمّن إلاّ العلاقات التي في الوقائعيّ. كذلك القياس، لا يتضمّن إلاّ المحتويات والعلاقات، لا يصحبه في ذلك وعيٌ بعمليّات فكريّة أصلاً. وإنّ الطريقة التي تفترض، وراء هذا المعطى، من حيث هو شروطٌ للوعي، أفعالاً كثيرةً راجعةً إلى العلاقات الفعليّة [التي في الأمر نفسه]، ومستنبِطةً من تضافرها رصيد التّصوّر الموضوعيّ، إنّما ينطوي على فرْضٍ لا مساغ له البتّة.

[122] إنّ المعيشات المتكثّرة، الماثلة في هذا التّصوّر الموضوعيّ، هي قطعٌ من كلٍّ، تحديدُه من شأن المجموع النّفسيّ. ففي هذا المجموع، تكون المعرفة الموضوعيّة بالواقع الفعليّ شرطاً لضبط سليم للقيم، وللفعل الغائيّ. بهذه الصّورة، فإنّ الإدراك والتّمثل والحكم والاستنتاج، إن هي إلا أعمالٌ متضافرةٌ في المنظومة الغائيّة للمجموع التّصوّريّ الذي يتّخذ محلّه، بعد ذلك، في مجموع الحياة.

.1

أمّــا **الإجراء** الأوّل الذي يجعله التّصــوّر الموضوعيّ على المعطى، فيرفع مضمونه إلى وعي بيّن، دون أن يطرأ تغيير مّا على صورة الانعطاء. وإنّي أسمّي هذا العمل أوّليًّا مادام التّحليل الارتدادي الذي ينطلق من الفكر الاستدلاليّ لا يعثر على عمل أبسط من ذلك. وهو يتّخذ مكانته، دون الفكر الاستدلاليّ الذي هو متّصل باللّغة، وجار على الأحكام؛ وذلك أنّ الموضوعات التي هي مناط الحكم، تسلّم، أصلاً، بإجراءات فكريّة.

فلنبتــدئ بإجــراء **المقارنــة**. ذلــك أنّي أجد الشّــبيه وغير الشّــبيه، وأقرّ بدرجــاتٍ في الاختــلاف. فلو فرضنا ورقتــين صغيرتين، أمامــي، بلون رماديّ مختلــف، للاحظنا اختلافاً ودرجةً في اختلاف اللّون، لا بتفكّر في المعطى، وإنّما من جهة واقع الحال، كون اللّون عينه هو هذا الحال. كذلك أميّز، بما أعيشه في نفسي، درجات في اللذّة، حين أنساق مثلاً، بفعل ترجيع النّبر الرّئيس وديوانه (Oktave)، إلى انســجام تامّ. هذا الإجــراء الفكريّ عينه، الذي هو من خالص المنطق قطعاً، بســيطٌ. وأمّا محصّلته، لكونها مأخوذةً من جهة قيمة الحقيقة التي لها، فلا تختلف في شيء عن لحظ لون أو نبر؛ فإنّ شــيئا مّا، هاهنا، يشــدّ الانتباه. ليس التّشــابه ولا الاختلاف من خواصّ الأشياء، شــأن الامتداد واللّون. وهي تنبثق، حين ترفع الوحدة النّفســيّة العلاقــات المحايثة للمعطيات إلى الوعي. ولمّا كان عمل المقارنة وعمل الفرق لا يســعيان إلى الانطباق إلاّ على المعطى فقط، كالحــال في الامتداد واللّون، صــارا نظيراً للإدراك نفســه؛ ومادام يقتصران عــلى اصطنــاع مفاهيم منطقيّــة للعلاقات، مثل التّشــابه والاختــلاف والدّرجة والتّجانس، والتي هي منضمّة إلى الإدراك قطعاً، غير معطاة فيه، فإنّهما ينتسبان إلى الفكــر، لا محالة. – إذ على أســاس هذا الإجراء الفكــريّ للمقارنة يظهر إجــراء ثان. ذلــك أنّي، حين **أفصــل** بين حالين فعليّن، يحصــل، منطقيًّا – بلا أيّ دخل لســيرورة نفسيّة في هذا السّياق – إجراء فكــريٌّ مباينٌ لعمل التّفريق. [123] ففــي المعطــى، يتميّز رصيــدان فعليّان، أحدهما عــن الآخر، ويصير هذا التّمايــز إلى التّصوّر. لنفــرض في الغابة صوتا بشريّا، أو هبــوب الرّيح، أو تغريد

عصفور، لا يتفرّق بعضها عن بعض فحسب، بل نتصوّرها على أنّها كثرةٌ. فإن كان صوت من نفس الطّبيعة، وإذاً من نفس العلوّ، ومن نفس النّبر، والشّدّة، والدّيمومة، يتعاود، مرّة أخرى، في لحظة من سريان الزّمان، ظهر حينها وعيٌ، في هذا الإجراء الفكريّ الثّاني، بأنّ الصّوت التّالي مباينٌ للأوّل. ففي الحالة الثّانية من الفصل، تُتصوّر علاقة أخرى. فإنّه بإمكاني، على ورقة خضراء، أن أميّز بين اللّون والشّكل. حينها، فإنّ ما ينتمي جمعاً إلى وحدة الموضوع، ولا يمكن له أن يُفصل بالفعل، يظهر، مع ذلك، وهو قابلٌ للفصل بالفكر. وحتّى إن كانت الشّروط الأوّليّة لإجراء الفصل مُداخلٌ بعضها لبعض، فإنّ الإجراء نفسه بسيطٌ. وهو مثل المقارنة محدّد بمحتوى المطلوب، الذي هو مناط التّصوّر.

هاهنا تظهر للعيان سيرورة التّجريد، عظيمة الفائدة لبناء المنطق. فتقطيع مفاصل جسم مّا يخصّ الوجود الفعلي العيانيّ للأجسام، الذي يبقى حاضراً في كلّ واحد من أجزائها؛ ولكن، إذا ما أتينا على فصل الامتداد واللّون، أحدهما عن الآخر، وانصرف الفكر إلى اللّون، حينذاك يظهر، انطلاقاً من هذا الفصل، إجراء الفكر المعنيّ بالتّجريد: فإنّه، من خلال ما تفرّق بالفكر، تجلّى للعيان وجهٌ، لأجل ذاته.

إنّ تأليف الكثرة التي صارت منفصلة لا يتيسّر استكماله إلاّ على أساس **علاقةٍ** بين أطراف هذه الكثرة ومفصولاتها. فنحن ندرك الوضع المكانيّ للمقوّمات الفعليّة المفصولة، أو المقاسم التي بحسبها تتعاقب فيها السّيرورات بالزّمان. وحتّى هذا التّعلّق وهذا التّألُّف لا يحملان إلى الوعي إلا علاقات قائمة فعلاً. ولكنّه أمر يُنجَز، عبر إجراءات فكريّة، أساسها العلائق، كالتي بين المكان والزّمان، بين أن يفعل وأن ينفعل. مثل هذا الجمع هو شرطٌ لابتناء حدس بالزّمان. فحين تتعاقب دقّات كثيرة لساعة حائطيّة بعضها إثر بعض، فإنّ تعاقب الانطباعات هذا هو الذي يتبيّن فقط، بل إنّ اجتماعها وحده هو الذي يجعل تصوّر هذا التّعاقب ممكناً. إنّ التّصوّر الجامع، شأنه أن يُحدث العلاقة المنطقيّة للكلّ بأجزائه. ذلك أنّه، على أساس العلاقات التي بين العناصر المفصولة، وتراتب الفوارق التي في التعلّقات المتضمّنة في النّسق النّبريّ، يظهر،

خلال اجتماع النّبرات، أمر شديد التقيّد، ولكنه بعينه غير حادثٍ، دون هذا التّصوّر الجامع – إنّه التّناسب أو اللّحن. من البيّن في المقام، كيف إنّ التّصوّر الجامع الذي هو ثاو في معيش الإدراك والذّكر [124] يحدُث، وكيف يظهر عليه أيضا شيء مّا، لا وجود له، دون هذا التّصوّر. ولعلّنا قد بلغنا في هذا الموضع حدًّا يبتدئ لديه، من وراء الوقوف على مضمون العلاقات، مجال الخيال المرسل.

وليس أدلّ على ذلك من هذه الأمثلة التي لا حاجة بنا للاستزادة منها: أنّ الإجراءات الفكريّة الأساسيّة **تضيء** المعطى[70]. وأنّها مادامت تؤمّ الفكر الاستدلاليّ، فإنّها تتضمّن بقاياه من أجل أنّه، بسبيل المطابقة، يكون بناء الأحكام الكلّيّة والمفاهيم الكلّيّة والمنهج المقارن، وبسبيل الفصل، يكون التّجريد والمنهج التّحليليّ، ثمّ، بسبيل العلائق، كلّ ضربٍ من العمل التّركيبيّ. بهذه المثابة يفضي مجموع تأسيسيّ داخليّ من الإجراءات الفكريّة الدّاخليّة إلى الفكر الاستدلاليّ، من تحصّل المطلوب في الموضوعات إلى الأحكام التي تجري عليها.

إنّ المعطى في الإدراك الحسّي، أو في المعيش، يُقبل لدى التّمثل التّذكّريّ على رتبة أعلى للوعي. ففيه يُستكمل عمل أشمل للتصوّر الموضوعيّ، وهذا العمل تقابله علاقة مخصوصة بين الصّورة الجديدة، وبين أساسها. وهذه العلاقة بين التمثّل التّذكّريّ وبين المحسوس المتصوّر والمعيش، هي التي تُعدّ **نَسْخاً**. ذلك أنّ الحراك الحرّ للتمثّلات محدودٌ في مجال التّصوّر الموضوعيّ، بقصد المطابقة للواقع الفعليّ، كما أنّ كافّة ضروب تكوين التمثّلات تبقى محدّدة بالانقياد إلى هذا الواقع. ففي هذا الانقياد، تظهر تمثّلات إجماليّة وكليّة تمهّد لمرتبة جديدة من مراتب الوعي.

إنّ تلك المرتبة هي التي تظهر لدى **الفكر الاستدلالي**(*diskursive Denken*). فعلاقة النّسخ تفسح المجال، في هذا المقام، لعلاقة أخرى، ضمن التّصوّر الموضوعيّ.

والفكر الاستدلاليّ متّصل بالعبارة وباللّغة، قبل كلّ شيء. هاهنا تكمن العلاقة بين **العبارة** (*Ausdruck*) وبين **المعَّبر عنه**(*Ausgedrücktem*)، والتي

تمكّن، بفضل حركات أعضاء النطق والتمثّلات، من جعل محصولاتها صوراً لغويّةً. وإنّ علاقتها بما هو معبّر عنه فيها، هي التي تعطيها وظيفتها. حينئذ، تكتسب، بوصفها أجزاء من قوام الجملة، دلالةً، وأمّا الجملة نفسها فتكتسب معنى. إنّ اتّجاه التّصوّر يسير من الكلمة، ومن الجملة، إلى الموضوع الذي تعبّران عنه. من هنا تنشأ العلاقة بين الجملة النّحوية أو العبارة التي تستخدم علامات أخرى، وبين الحكم الذي يعطي كافّة عناصر الفكر الاستدلاليّ.

فلنسأل، الآن، عن العلاقة التي بين المعطى أو المتمثّل، كما كانت الأعمال السّابقة للمعيشات التّصوّريّة [125] تشترطها، وبين **الحكم**. ففي هذا الأخير، ننطق عن المطلوب الذي في موضوع. إذ يتبيّن، سلفاً، أنّ الأمر لا يتعلّق في هذا المقام بنسخ للمعطى أو للمتمثَّل. بل ابتدئ بالمجموع الفكريّ، لأجل تحديد إيجابيّ للعلاقات. وكلّ حكم هو منضمّ إليه بالتحليل، ومأخوذ بوصفه جزءًا من هذا المجموع عينه. في المجموع الفكريّ للتصوّر الموضوعيّ، كلّ جزء حكم هو متعلّق فيما يخصّه، وبواسطة المجموع الذي ينتمي إليه، بما هو متضمّن الوجود في الواقع الفعليّ. تلك هي القاعدة العليا التي يخضع لها كلّ حكم، وينقاد: إذ يلزم له، من جهة محتواه، أن يكون متضمّناً في المعطى، بحسب القوانين الصّوريّة للفكر، وبحسب صور الفكر. وحتّى الأحكام التي تعبّر عن الصّفات أو الأفعال التي يأتيها ذوس (Zeus)، أو هاملت (Hamlet)، فإنها متّصلة، في المجموع الفكريّ، بالمعطى.

بهذا النّحو، تظهر علاقة جديدة بين الحكم، وبين الأشكال التي استعرضنا للتّصوّر الموضوعيّ. إنّها علاقة ذات وجهين. فالمثنويّة الملازمة له مأتاها، من جانبٍ، أنّ الحكم قائم على المعطى، ومن جانب آخر، أنّه يفصح عمّا هو متضمّن فيه، من حيث هو مسكوت عليه فقط، ومن حيث يمكن الإبانة عنه. فمن جهة العلاقة الأولى، تظهر صلة **التّمثيل**[71]. فالحكم، بواسطة أجزاء المقوّمات الفكريّة ومقتضيات المعرفة التي تناسبها، بما لها من الثّبات والوضوح والبيان، وبما لها من الاتّصال المتين بالعلامات اللّغويّة، إنّما يمثّل المطالب المتضمّنة في المعطى. أمّا من الجانب الآخر، فإنّ الأحكام تحقّق قصد التّصوّر الموضوعيّ

بأن تقترب، انطلاقاً من المشروط والمخصوص والمتغيّر، من العلاقات الأساسيّة التي تنتظم الواقع الفعليّ.

إنّ علاقة التّمثيل تمتدّ لتشمل كامل مجموع الفكر الاستدلاليّ، ضمن التّصوّر الموضوعيّ، من أجل أنّ هذا المجموع يُستكمل في فعل الحكم. أمّا المعطى، على هيئته الحدسيّة العيانيّة، وكذا عالم التّمثلات الذي هو ناسخٌ له، فإنّهما يمثّلان، لدى الفكر الاستدلاليّ، نسقاً من العلاقات التي تشدّ الأجزاء المقوّمة للفكر تقوّماً متيناً. يناسب ذلك، في اتّجاه معكوس، ما يكون من رجوع إلى الموضوع، حيث نجد هذا المجموع، بما له من وجود حدسيّ تامّ الامتلاء، يؤكّد الحكم أو المفهوم **ويسوّغه.** كذلك الأمر في علوم الرّوح، فإنّها أخلق أن تشهد نشوء المعيش، بكامل عنفوانه وقوّته، إمّا مباشرةً، أو عودةً من الفهم إلى المعيش. إنّ علاقة التّمثيل هذه تنطوي على أمر مفاده أنّ المعطى، في حدود معيّنة، وكذا المفكّر به على جهة استدلاليّة، **يمكن استبدال** أحدهما بالآخر.

فإن فكّكنا مجموع الفكر الاستدلاليّ، تبيّنت لنا [126] ضروب من العلاقات تتكرّر بانتظام، بقطع النظر عن تغيّر محتويات الفكر، وهي، في كلّ موضع من مجموع الفكر، قائمة في نفس الوقت، ومتعلّق بعضها ببعض تعلقاً حميماً. مثل هذه **الأشكال** الفكريّة تتشكّل من الحكم والمفهوم والبرهان، وهي تتدخّل في كلّ جزء من المجموع الفكريّ الاستدلاليّ، وتتكفّل ببناء هيكله. ولكن، حتّى أصناف الإجراءات التي للفكر الاستدلاليّ، الدّاخلة في هذه الأشكال الأوليّة، شأن المقارنة والبرهان بالقياس والاستقراء والتّفريق والتّعريف، وأخيراً مجموع التّأسيس، هي مستقلّة عن رسم حدود ميادين الفكر المختلفة، وبخاصّة تلك التي تتعلّق بعلوم الطّبيعة والرّوح. وهي إنّما يتميّز بعضها عن بعض، بحسب المهمّات المطروحة على المساق الإجماليّ للفكر، بالنّظر إلى الواقع الفعليّ، وجرّاء ما تنطوي عليه من علائق أساسيّة كليّة، في حين أنّ الأشكال المخصوصة للمنهج فقط، هي التي يعرض لها أن تُشترط بالخواصّ التي لسائر الميادين.

إنّ تواتـر هذه الأشـكال يوافق صلاحيّـة الإجراء الفكـريّ الذي يخصّهـا، وهو ما نتيقّن منه، بواسـطة وعي البداهة. فالخـواصّ الأعمّ لمختلف هذه الأشكال، وما كان معقود الصّلة بالصّلاحيّة، بغير انقطاع، مستقلاً عن تغيّر الموضوعات، مبثوثاً في تردّد المعيشات الفكريّة وحواملها، جيئةً وذهاباً، كلّ ذلـك يجد عبـارةً عنه في **قوانـين** الفكر. والحقّ أنّـا في غنى عن تجاوز علاقة التّمثيل(*Vertretung oder Repräsentation*)، حين نمرّ من أحكام بالوجود إلى أحكام بالضّرورة. إنّ أوّليّةً هندسيّةً هي ضروريّة،لأنّها تعبّر عن العلاقات الأساسـيّة التي يمكن ضبطها بالتّحليل، أنّى شـئت لدى الحدس المكانيّ، كذلـك الأمر بخصـوص صفة الضّرورة التـي لقوانين الفكـر، إذ تُفسَّر تفسيراً وافياً، لكونها متضمّنة بالتّحليل في المجموع الفكريّ، من حيث أتيته.

ينشـأ **منهجٌ** علميٌّ، حين تكون صـور الفكر وإجراءاته العامّة متّصلة بـكلّ مركّـبٍ، بغرض حلّ مسـألة علميّة معيّنة. فإن طُرحت مشـكلات شبيهة بها، فإنّ المنهج المطبّق على ميدان محدود تتبيّن فائدته في ميدان أوسع. وفي الأغلـب، فإنّ المنهج، في نفس مكتشـفه، ليس مرتبطـاً بوعي صفته المنطقيّة، ولا بوزنه: إنّ هذا الوعي، إنّما يحدُث بأخرة، لا غير. وكما هو الشّأن في مفهوم المنهج، وبخاصّة في الاصطلاح الذي سـنّه علـماء الطبيعة، وانتشر عبر القرون، فإنّ المسار الذي يخصّ مسألة تفصيليّة هي، بالنتيجة، شديدة التّركيب، يمكن أيضاً أن يُصار إلى اعتباره منهجاً. حينما يتعلّق الأمر بحلٍّ لنفس [127] المشكل، وتُفتـح سـبلٌ كثيرةٌ لذلـك، يصير لزاماً تمييـز بعضها عن بعـض، بوصفها مناهج مختلفة. أمّا حين تفصح أنحاء الطّرائق التي يرتئيها روح المكتشـف عن خصائص مشـتركة، فإنّ تاريخ العلـوم يتحدّث عندها عن منهج كوفيي في علم المستحاثات، أو منهج نيبور في النّقد التّاريخيّ. مع نظريّة المنهج، نلج ميداناً يبتدئ فيه الوجه المخصوص لعلوم الرّوح بالإعلان عن نفسه.

إنّ كافّة معيشات التّصوّر الموضوعيّ، وفي المساق الغائيّ الذي يخصّه، إنّما تتّجه إلى تحصيل ما هو كائن، أي الواقع الفعليّ. فالمعرفة تقيم نظاماً متدرّجاً من الإجراءات: أنّ المعطى يتمّ تفسيره بالإجراءات الفكريّة الأساسيّة، ويُصار إلى ابتنائه ضمن التّمثّلات،

وتمثيلـه في الفكر الاسـتدلاليّ، وبهذا النّحو يكون تمثيله عـلى أنحاء مختلفة. ذلك أنّ إيضاح المعطى، بواسـطة الإجراءات الفكريّة الأساسيّة، ونسخه في التّمثل التّذكّريّ، وتمثيلـه في الفكر الاسـتدلاليّ، كلّ ذلك يـدرج تحت المفهوم الشّـامل **للتّمثيل**. إنّ الزّمـان والذّكر يخلّصـان التّصوّر من التّبعيّة للمعطى، وينجزان اسـتصفاءً لما هو أبلغ دلالـةً للتّصوّر؛ والمفرد يصير، بتعلّقه بالكلّ وبإذعانـه للكلّيّ، خاضعاً لمقاصد تصوّر الواقـع الفعليّ؛ أمّا تقلّب المعطى الحدسيّ فيُرفع، بواسـطة علاقة مفهوميّة، إلى مسـتوى تمثيـل كلّيّ الصّلاحيّـة؛ كذلك العيانيّ، ومـن خلال التّجريد والطريقـة التّحليليّة، يدخل في سلاسل متشابهة تمكّن لأقاويل حول الانتظامات، أو يؤخذ، بفضل التّقاسيم، بحسب تمفصله. هكذا، يستوفي التّصوّر، أكثر فأكثر، من المعطى، ما نحن له قابلون.

.2

إنّ المعيشات التي تنتسـب إلى تصوّر الموضوع، تتّصل بحسب مسارين اثنين. أمّا الأوّل فيقضي بأنّ المعيشات يتعلّق بعضها ببعض، من حيث إنّها تبحث، بوصفها درجات في تصوّر الموضوع نفسـه، عن اسـتيفائه، عبر ما يتضمّن من معيـش، ومن حدس؛ في حين أنّ الثّاني يصل فيه التّصوّر بين مقوّم فعليّ، وبين آخر، بواسطة علاقات حاصلة بينهما. مرّة يحدُث تأصيلٌ على مستوى الموضوع الجزئيّ، ومرّة توسيعٌ للكلّيّ. إنّ التّأصيل والتّوسيع كلاهما مقيّد بغيره.

إنّ الحـدس والذّكر والتمثّل الإجماليّ والتّسـمية والحكم وإدراج الجزئيّ تحـت الكلّيّ وربـط الأجزاء بالكلّ – كلّ ذلك أنحـاء للتّصوّر: ذلك أنّه، دون [128] أن يكون الموضوع بحاجة إلى التّغيّر، فإنّ ما يستحيل هو نمط الوعي وضربه، حيث يوجد الوعي، بالنّسبة إلينا، بفضلهما، وذلك حين نمرّ من الحدس إلى الذّكر أو الحكم. إنّ اتّجاههما المشترك نحو الموضوع عينه، يربطهما بمجموع غائيّ. ففي هذا المجموع، لا مكان إلاّ للمعيشـات التي تضطلع باستكمال أخذ هذا الموضوعيّ المحدّد. بيّنٌ، إذاً، أنّ السّـمة الغائيّة للمجموع الذي نحن بسبيله، هاهنـا، إنّـما هي شرط للتّقدّم الذي يشـهده مـن جزء إلى جزء. ومـا دام المعيش غير مسـتوفى بعدُ، ومادمنا لم نبلغ بعدُ تصوّراً تامًّـا، ولا عبارةً وافيةً عن الموضوع المطلوب، ولو بنحو منقوص وتدريجيّ، في حدوس خاصّة، فإنّا نبقى دوماً على حال

من عـدم الرّضى، ونُدفع إلى طلب المزيـد. إنّ إدراكات متعلّقة بالموضوع عينه، يرتبط بعضها ببعض في مجموع غائيّ، من حيث إنّها تسير قُدماً بإزاء هذا الموضوع. بهذا النّحو، فإنّ إدراكاً حسّيًّا خاصًّا، شـأنه أن يتطلّب، باسـتمرار، كثيراً من الإدراكات، حتّى يكتمل تصوّر الموضوع. ففي هذه السّـيرورة التي يكون بها اكتمال التّصوّر، يكون الذكر مطلوباً من قبلُ، بوصفه صورة قصوى للتّصوّر. وهـو يتّخذ موضعـه، في مجموع التّصـوّر الموضوعيّ هذا، ضمـن العلاقة المتينة، بأسـاس الحدس الـذي يجعل وظيفته إعـادة بناء هذا الأسـاس، حفظه بالذكر واستصلاحه من أجل التّصوّر الموضوعيّ. إنّ ما يتبيّن، بوضوح شديد، هو الفرق بين تصوّر المعيشـات التّذكرية الذي يدرس السّـيرورة التّأسيسـيّة، بحسب ما لهـا من الموافقات، وبين اعتبارنا للذّكر، بحسـب وظيفته ضمن مجموع التّصوّر، والتي هي ناسخةٌ لما هو معيشٌ ومُتصوَّرٌ. فالذّكر، في ذاته، بإمكانه أن يستقبل، تحـت طائلة انطبـاع، أو بتأثير حال من أحـوال النّفس، محتويـات متنوّعة ومباينة لأساسه: هاهنا بالذّات، تجد الصّور الخياليّة الحسّيّة أصلها: ولكن الذّكر الماثل في المجموع الغائيّ المعطى، الذي وجهته هي أخذُ الموضوع، إنّما يطلب علاقة هويّة بمحتـوى الحدس أو المعيش الذي لأخْذِ الموضـوع. أن يضطلع الذكر بوظيفته في التّصوّر الموضوعيّ، فذلك ما نتحقّق منه بإمكان القطع بمشـابهته للأساس الإدراكيّ للتّصوّر الموضوعيّ. إنّ هذه الوجهة التي تتّخذها المعيشات التّصوّريّة، نحـو موضوع جزئيّ تنطوي من قبلُ على تقدّم نحو مسـتجدّات، لا حدّ لها. وأمّا تقلّبات الموضوع، فتشـهد على المجموع التفاعليّ[72] الـذي ينخرط فيه، وأنّه، مادام الأمـر المطلوب لا يمكن إيضاحه إلا بواسـطة الألفـاظ والمفاهيم والأحكام، فـإنّ [129] تقدّماً يصبح من جديـد لازماً للمرور من الحدس الجزئيّ إلى الكلّيّ. فـإن اقتضى الأمر في هذه الحال، وفي هذا الاتّجـاه الأوّل، تقدّماً نحو الكلّ، نحو الفاعـل ونحو الكلّيّ، فإنّ هذه المهمّة يطابقها التّرقّي من العلاقات التي وجودها في الموضوعات الجزئيّة، إلى تلك التي تنتسـب إلى مجامع موضوعيّة أوسـع مدى. هكذا يفضي الاتّجاه الأوّل للعلاقات إلى اتّجاه ثان.

إنّ معيشـات التّصوّر، بحسـب هـذا الاتّجاه الأوّل، قـد كان بعضها متّصـلاً ببعض، من أجل أنّها كانت تسـعى لتحصيل الموضوع عينه، بسـبيل

أدعى للمطابقة دوماً بواسطة مختلف أشكال التمثّل. أمّا في الاتّجاه الثّاني، فإنّ المعيشات مترابطة على قدر امتدادها إلى موضوعات جديدة باستمرار، وتحصّلها العلاقات القائمة بينها، سواء كان الأمر على شاكلة ثابتة للتّصوّر، أو بالرّبط بين مختلف الصّور. ذلك ما يفضي إلى نشوء علاقات أشمل. وهي تتبيّن، بوضوح شديد، في الأنساق المتجانسة التي تعرض علاقات مكانيّة وصوتيّة وعدديّة[أ]. فكلّ علم يتعلّق بموضوع قابل لضبط حدوده، يجد فيه وحدته، وإنّ التئام مجاله العلميّ يوفّر لقضايا المعرفة، التي هي منه، تناسقها. إنّ تمام كافّة العلاقات التي هي معيشة أو مرئيّة هو مفهوم العالم. ففيه يصاغ مقتضى التّعبير عن كلّ ما يقبل أن يعاش، ويُحدس، من خلال مجموع من العلاقات، بما هو وقائعيٌّ منخرطٌ فيه. هذه العلاقة بالعالم هي تفسيُر للجمع الذي هو أقرب المعطيات إلينا في الأفق المكانيّ.

إنّ الإيضاح والنّسخ والتّمثيل إنّما هي مراتب في العلاقة، بما هي معطى، حيث يقترب التّصوّر الموضوعيّ من مفهوم العالم. هي مراتبٌ، لأنّه في كلّ واحد من أحوال التصوّر الموضوعيّ، يكون للسّابق مكانة الأساس للمقام اللاحق، في هذا التّصوّر[ب].

أ- **أفكار من أجل علم نفس وصفيّ وتحليليّ**، تقارير جلسات أكاديميّة العلوم ببرلين، 1894، ص. 1352 (**الأعمال**، الجزء ٧، ص. 132).

ب- من هنا تتبيّن لنا المسألة المنطقيّة التي تتمثّل في ردّ أشكال الفكر الاستدلاليّ إلى أنحاء للتّعبير عن العلاقات الثاوية في المعطى، مثلما تمّ استظهارها بواسطة إجراءات فكريّة أساسيّة. فانطلاقاً من الوقائع التي في مجال التّصوّر الحسّيّ، نسعى إلى النّفاذ إلى المحايثة التي في النّظام المركوز في مادّة تجربتنا الحسّيّة، إذ الفصل بين مادّة الانطباعات وصور التّأليف، يتجلّى بوصفه مجرّد وسيلة للتّجريد. يقرّ مبدأ الهويّة أنّ كلّ وضع يؤخذ به بغضّ النّظر عن المواضع المتبدّلة التي يتّخذها في المجموع الفكريّ، وعن التّبدّل الذي يطرأ على موضوعات القضايا. أمّا مبدأ التّناقض، فإنّ قاعدته هي مبدأ الهويّة. ففيه يدخل السّلب، بإزاء مبدأ الهويّة، والذي هو فقط إقصاء لفرْض سواء عرض نفسه فينا، أو خارجاً عنّا، وهو يتعلّق دوماً بقول مفترض أصلاً، سواء كان متضمّنا في إجراء فكريّ، أو في أيّ شكل آخر. يقضي مبدأ [130] الهويّة بأن تكون للوضع صلاحيّة قارّة. ولذلك، فإنّ رفع هذا الوضع أمرٌ مرفوضٌ. ليس في مستطاعنا أن نثبت وننفي الشّيء نفسه مادامت علاقة التّناقض داخلة في الوعي. حين أعلن أنّ حكماً سالباً هو خاطئ، فإنّني أحجم عن رفع الوضع، وإذاً فأنا أثبت القول الجازم: هذا المطلوب يعبّر عن مبدإ الثالث المرفوع. وعلى هذا التقدير، فإنّ قوانين الفكر لا تقصد أيّة شروط قبليّة لفكرنا. أمّا العلاقات التي تتّصل بالمقارنة والفصل والتّجريد والإضافة، فإنّها توجد أيضا في الإجراءات الفكريّة الاستدلاليّة وكذلك في المقولات الصّوريّة التي سننظر فيها، فيما بعد. إنّ الفرْض الذي يقضي أنّ الحكم يفترض تدخّل العلاقات المقوليّة بين الشّيء وخواصّه لا لزوم له، من قِبَل أنّه يمكن أن يؤخذ انطلاقاً من العلاقة بين الموضوع وبين ما هو محمول عليه.

الباب الثاني

بنية علوم الرّوح

لّما كان مجموع التّصوّر الموضوعيّ، الذي نحن بسبيله، خاضعاً للشّروط التي تقتضيها علوم الرّوح، تبيّنت لنا البنية الخصوصيّة لهذه العلوم. فإنّه، على قاعدة أشكال الفكر وإجراءاته العامّة، تظهر أغراض مخصوصة، وتجد حلاً لها في تكامل المناهج التي هي أنسب لها.

أمّا في ما يتعلّق ببناء هذه الطّرائق، فإنّ علوم الرّوح قد كانت واقعةً، باستمرار، تحت تأثير علوم الطّبيعة. ولّما كانت هذه العلوم سابقةً إلى تطوير مناهجها، فقد أفضى الأمر، على نطاق واسع، إلى ملائمة هذه المناهج لأغراض علوم الرّوح. ولقد ظهر ذلك في أمرين اثنين بنحو شديد الوضوح. ففي علم الحياة، وقع اكتشاف المناهج المقارنة، لأوّل مرّة، والتي صارت إلى التّطبيق، بعد ذلك، في علوم الرّوح النّسقيّة، على النّطاق الأوسع، كما أنّ مناهج تجريبيّةً، كالتي شكّلها الفلك وعلم وظائف الأعضاء، قد تمّ نقلها إلى علم النّفس والجماليّات وعلم التّربية. كذلك، فإنّ عالم النّفس وعالم التّربية واللّسانيّ وعالم الجمال، إنّما شأنهم أن يتساءلوا، في كثير من الأحيان وإلى غاية اليوم، في ما يسلكونه من طرائق لحلّ مسائل جزئيّة، إن كانت الوسائل

والمناهج المكتشفة في علوم الطّبيعة لأجل حلّ مسائل مشابهة، ذات فائدة في ميدانهم الخاصّ.

ولكن، رغماً عن نقاط الالتقاء المختلفة هذه، فإنّ المجموع الشّامل للطّرائق المتّبعة في علوم الرّوح مختلفٌ، من حيث منطلقاته، عن نظيره الذي في علوم الطّبيعة.

الفصل الأوّل

الحياة وعلوم الرّوح

ليس لي أن أعتني، في هذا المقام، إلاّ بالمسائل العامّة التي هي حاسمة للإقبال على مجموع علوم الرّوح، وذلك لأنّ عرض المناهج، إنّما ينتسب إلى [131] استظهار إقامة هذه العلوم. لذلك، أبتدئ بتفسيرين اصطلاحيّين: أنّ وحدات الحياة النّفسيّة تؤخذ على معنى العناصر المقوّمة للعالم الاجتماعي التّاريخيّ، وأنّ البنية النّفسية يُقصد بها المجموع الذي سائر الإجراءات فيه متّصلٌ بعضها ببعض، لدى وحدات الحياة النّفسيّة.

1. الحياة

تستند علوم الرّوح إلى العلاقة بين المعيش والعبارة والفهم. بهذا النّحو، فإنّ تطوّرها مقيّد مرّتين: مرّة بتأصيل المعيشات، وبانقياده المتزايد إلى استيفاء قوامها سواء بسواء، ومرّة هو مقيّد، في الحين نفسه، بتوسيع الفهم إلى جملة التّحقّق الموضوعيّ للرّوح، وبالسّعي إلى الإفصاح عن الرّوحيّ في مختلف تعابير الحياة، بنحو أتمّ وأوثق سبيلاً.

إنّ خلاصة ما يتجلّى في المعيش وفي الفهم هي الحياة، بوصفها جماعاً محيطاً بالجنس البشريّ. وعلى قدر مواجهتنا، ابتداءً، لهذه الواقعة الكبرى، وهي التي لا تمثّل بالنّسبة إلينا نقطة انطلاق علوم الرّوح فقط، بل الفلسفة

كذلك، يكون، في ما وراء العمل العلميّ، رجوعنا إلى هذه الواقعة وتحصيلنا إيّاها بعينها، في حالها الرّاهن.

حيثما تطلع الحياة أمام ناظرينا رصيداً مخصوصاً للعالم البشريّ، فإنّا نلقى، في وحداتٍ حيويّةٍ مفردةٍ، تحديدات خاصّة لهذا الرّصيد، مثل التعلّقات الحيويّة، والمواقف، والسِّير، والإبداعات التي تفعل فعلها في الأشياء والنّاس والنّوائب. في هذه القاعدة الثّابتة التي تخرج منها مختلف الأعمال، ليس ثمّة شيء يخلو من **تعلّق حيويّ** بالأنا. ومثلما أنّ لكلّ شيء، هاهنا، مكانته، بالإضافة إليه، فإنّ حالة الأنا تتبدّل باستمرار، بحسب ما يكون من تعلّق الأشياء والنّاس به. ليس ثمّة إنسان ولا شيء، هو، بالنّسبة إليّ، مجرّد موضوع، لا وزر فيه ولا عون، هدفاً لرغبةٍ أو عائقاً للإرادة، ذا شأن، خليقاً بالاعتبار، قريباً قرباً حميماً أو معانداً بالصّدّ والبُعد والغربة. إنّ التعلّق الحيويّ، سواء كان مضبوطاً بوقت معلوم، أو كان دائماً، يجعل من هؤلاء النّاس، ومن هذه الموضوعات، عندي، أسباباً للسّعادة، وبسطةً في الوجود، وزيادةً للقوّة، إلاّ أن تكون في هذا التعلّق كابحةً لمرتع وجودي، حاملةً عليه وزراً، مستنقصةً من قوّتي. فإذا أتينا إلى المحمولات التي لا تكتسبها الأشياء إلاّ بالتعلّق الحيويّ بي، وجدناها مطابقة للتبدّل المستمرّ الذي يصدر عنها، والذي يطرأ على أحوالي. من هذه القاعدة الدّنيا [132] التي للحياة، ينشأ التّصوّر الموضوعيّ، وإعطاء القيم، ووضع الغايات، بوصفها أنماطاً من السّير، وذلك من خلال تفاريق كثيرة ينفذ بعضها إلى بعض. وهي، في مجرى الحياة، متّصلة بمجامع داخليّة تشمل وتحدّد كلّ نشاط، وكلّ نموّ.

فإن شئنا بيان ذلك، استناداً إلى النّحو الذي يعبّر به الشّاعر الغنائيّ عن المعيش، قلنا إنّه ينطلق من وضعيّة، ويجعل الناس والأشياء يظهرون في تعلّق حيويّ بأنا اعتباريّ، حيث يكون وجوده، وما فيه من مجرى للمعيش، مكثّفاً في الخيال: هذا التعلّق الحيويّ، شأنه أن يحدّد ما يراه الشّاعر الغنائيّ القحّ، ويعبّر عنه من النّاس والأشياء ومن نفسه. كذلك الأمر، لدى الشّاعر الملحميّ، إذ ينطق فقط عمّا يحدُث في ما ينْظِمُه من تعلّق حيويّ. والأمر نفسه، حين يرسم

المؤرّخ وضعيّات وشخصيّات تاريخيّة، إذ يثير الانطباع بالحياة الفعليّة، على قدر إبانته عن هذه التعلّقات الحيويّة. فإنّه يجب عليه أن يستخلص صفات النّاس والأشياء، كما تتجلّى، وتفعل فعلها في هذه التعلّقات – ولعلّي أقول، أن يعطي إلى الأشخاص والأشياء والأحداث الشّكل والتلوّن اللذين بفضلهما، ومن وجهة نظر التّعلّق الحيويّ، أمكن لهم تشكيل الإدراكات وصور الذّكر في الحياة نفسها.

2. خبرة الحياة

يجري التّصوّر الموضوعيّ في الزّمان، وبذلك تنضمّ إليه من قبلُ صورٌ من الذّكر. وكما أنّ المعيش، لدى سريان الزّمان، يتنامى، باستمرار، ويتراجع أمام ما يستجدّ، تولّد منه ذكر لمجرى الحياة الخاصّة. كذلك الأمر حين تتكوّن، انطلاقاً من فهم أشخاص آخرين، ذكريات عن أحوالهم، وعن صور وجودهم، في وضعيّات كثيرة. والحقّ إنّ كافّة هذه الذكريات، إنّما يتقوّم حالها بارتباط الأمور الخارجيّة والأحداث والأشخاص، بوسطها. ذلك أنّه، انطلاقاً من تعميم ما تألّف على هذه الشّاكلة، يكون ابتناء تجربة حياة الفرد. وهي إنّما تنشأ من خلال طرائق هي معادلة لتلك التي يتّبعها الاستقراء. إنّ عدد الحالات التي كان معها حصول الاستقراء يتزايد، باستمرار، في مجرى الحياة؛ أمّا التّعميمات التي تتكوّن فتخضع للتّعديل، دون انقطاع. واليقين الذي يلازم خبرة الحياة الشّخصيّة، يختلفُ عن الصّلاحيّة الكلّيّة التي في العلم، من قبَل أنّ هذه التّعميمات لا تُستكمل بسبيل منهجيّ، ولا يمكن أن تنطق عنها صيغٌ محكمةٌ.

إنّ وجهة النّظر الفرديّة، التي هي ملازمة لخبرة الحياة الشّخصيّة، تتعدّل وتتوسّع في النّطاق الكلّيّ [133] لخبرة الحياة. وإنّي أقصد بذلك القضايا التي تتكوّن في دائرة أشخاص، يشدّ بعضهم إلى بعض رباطٌ وثيقٌ، ويشتركون فيها. وهي أقاويل حول مجرى الحياة، وأحكام القيمة، وقواعد السّير في الحياة، وتحديداتٍ لغايات ومنافع. والآية على ذلك أنّها ابتداعات للحياة المشتركة، وأنّ هذه الابتداعات تخصّ حياة النّاس، فرادى وجماعات، سواءٌ بسواءٍ. فمن

الجهــة الأولى، تتأتّى بوصفهــا عُرفاً وعادةً، ومن خلال تطبيقها على الشّــخص المفرد، بوصفهــا رأياً عامًّا، وبفضل الغلبة العدديّــة، وأنّ الجماعة ذات ديمومةٍ أطــول من الحياة الفرديّة، كان لها على الشّــخص ســلطاناً، وعلى تجربة حياته الفرديّة وما له من قوة حيويّة، وهو سلطانٌ متفوّق تفوّقاً مطّرداً على إرادة الحياة، لــدى الأفــراد. إنّ يقين خبرة الحيــاة الكلّيّة هذه إنّما هو، بالنّظــر إلى التّجربة الشّــخصيّة، أعظم شــأناً، لكون وجهات النّظر الفرديّة تتوازن فيه، فيما بينها، ولكون عدد الحالات التي هي مؤسّسة للاستقراءات في ازدياد. أمّا من الجهة الثّانيــة، وفي هــذه التّجربة الكلّيّة، فإنّ ما لا يمكن السّــيطرة عليه في نشــأة المعرفة بالحياة التي من شأنها، له أوسع مدى ممكن، ممّا لو تعلّق بتجربةٍ فرديّةٍ.

3. اختلاف أصناف السِّيَر في الحياة وأقسام الأقاويل في خبرة الحياة

تظهر، في خبرة الحياة، أقســامٌ متباينةٌ من الأقاويل، شأنها أن تَصْدُر عن مختلــف السِّــيَرَ الرّاجعة إلى الحياة. ذلك أنّ الحياة ليســت منبــع المعرفة فقط، مأخوذةً من جهة قوام التّجربة الذي يخصّها؛ إنّ أصناف السّير النمطيّة، إنّما تقيّد بشروطها أيضاً مختلف أقســام الأقاويل. حسبنا أن نقف، في هذا المقام، ابتداءً، على أمر هذه العلاقة بين تنوّع سِيَر الحياة وبين الأقاويل المتّصلة بخبرة الحياة.[73]

في التعلّقات الحيويّة الوقائعيّة المختلفة، التي تدخل بين الأنا من جانب، وبين الأشــياء والنّــاس، من جانب آخــر، تنبثق مختلف أحوال الحيــاة: أحوالٌ مختلفةٌ للذّات، مشــاعرٌ بما يحمل الوجود من الوزر ومن التّســامي، شــوقٌ إلى موضوع، خشــيةٌ ورجاءٌ. ومثلما أنّ الأشــياء أو النّاس، مما يقتضي أن يدخل في حســبان الذّات، يشــغلون حيّزاً من وجوده، ومثلما هم حملــةٌ لدفع أو لإبطال، موضوعــاتٌ للرّغبة، للقصد وللنّفور، فإنّ الحاصل عن ذلك كلّه، من جهة أخرى، من هذه التّعلقات الحيويّة، تحديدات بالنّســبة إلى النّاس، وإلى الأشياء، تضاف إلى تصوّر الواقع الفعليّ. إنّ كافّة هذه التّحديدات التي للذّات، والتي للموضوعات أو للأشــخاص، وكما تصدر عن التعلّقات الحيويّة، إنّما [134] تُرفع إلى التفكر، ويُعبّر عنها باللّغة. بهذا النّحو، تطرأ عليها فوارق كالتي بين الأقاويل الوجوديّة، والتمنّي، والتّعجّب، والأمر. فإن أخذنا العبارات، من حيث

هي دالّة على أصناف السّير، وعلى مواقف الذّات من الناس، والأشياء، تبيّن أنّها تندرج تحت بضعة أقسام عالية. فهي تقف على واقع فعليّ، وتُقوِّمُ وتدلّ على غاية مقصودة، وتصوغ قاعدةً، وتتحدّث عن دلالة واقعة في مجموع أعمّ، هي منخرطة فيه. إضافة إلى ظهور علاقات بين ضروب القول هذه، المركوزة في خبرة الحياة. إنّ التّصوّرات الفعليّة إنّما تبتني طبقة تقوم على أساسها التّقويمات، وأمّا طبقة التّقويمات، فهي قاعدةٌ للمقاصد.

إنّ أصناف السّير التي في التّعلقات الحيويّة ومحاصيلها، تصير موضوعيّة في أقاويل الشّأن فيها أخذُ أصناف السّير هذه، بما هي مقوّمات فعليّة. كذلك الأمر، حين نُبرز الإجراءات الحمليّة الخاصّة بالنّاس والأشياء، والتي تصدر عن التعلّقات الحيويّة. إنّ هذه المقوّمات الفعليّة تُرفع في خبرة الحياة إلى معرفة كلّيّة، بإجراء معادل للاستقراء. هكذا تنشأ القضايا المختلفة، شأن الحكم المأثورة، وقواعد الحياة، والتأمّلات حول الأهواء والطّبائع وقيم الحياة، والتي تتجلّى في الحكمة الشّعبيّة ونزعتها إلى التّعميم، وفي الأدب. بل، هاهنا أيضاً، تظهر فوارق ملموسة في التّعبيرات التي ندلّ بها على مواقفنا، أو على أصناف السّير التي نرتئي.

ونحن نرى من الفوارق ما هو أكبر في الأقاويل التي تتعلّق بخبرة الحياة. ففي الحياة نفسها، تتنامى من قبلُ معرفة بالواقع الفعليّ وتقويمٌ، صوغٌ للقواعد، ووضعٌ للمقاصد، **بدرجاتٍ** متباينةٍ يفترض أحدها الآخر. ولقد نبّهنا على مثل هذه الدّرجات في التّصوّر الموضوعيّ، ولكنّها لا تزال قائمةً في سائر أصناف السّير. على هذا التّقدير، فإنّ استحسان القيم العمليّة المتّصلة بالأشياء أو بالنّاس، يفترض أنّ الممكنات الثّاوية في الموضوعات، ما فيها من نفع ومن ضُرّ، قد صارت مقبولةً، وأنّ قراراً لا يصير ممكناً أصلاً إلاّ بتقدير العلاقة الرّابطة بين تمثّلات الغاية، وبين الواقع الفعليّ، وما فيه من الوسائل المعطاة، لأجل تحقيق هذه التّمثّلات.

4. الوحدات الفكريّة بما هي أركان للحياة ولخبرة الحياة

ينبسط الثّراء الّلا متناهي للحياة في الوجود الفرديّ للأشخاص بأعيانهم، وذلك بالنّظر إلى ما يكون من علائقهم بالوسط الذي ينتسبون إليه، وبغيرهم من الأشخاص والأشياء. غير أنّ كلّ فرد بخاصّة [135] هو، في الحين نفسه، نقطة التقاء لمجامع تعبُر الأفراد، وتستقرّ عندهم، ولكنّها تمتدّ إلى ما وراء حياتهم، وتحوز، من خلال القوام والقيمة والغاية التي تتحقّق فيها، وجوداً قائماً بنفسه ونموّا أصيلاً. بهذه الشّاكلة، هي موضوعاتٌ من ضربٍ اعتباريّ. وهي تتضمّن شيئًا من المعرفة بالواقع الفعليّ؛ وتتنامى فيها وجهات نظر تقويميّة؛ وتتحقّق فيها مقاصد؛ ولها دلالة في جماع العالم الرّوحيّ، هي أوْلى بإثباتها.

ذلك هو الحال أصلاً في بعض أنظمة الثّقافة، حيث لا يوجد تنظيمٌ جامعٌ لأجزائها، كما هو الشّأن، على سبيل المثال، وبعموم، في الفنّ وفي الفلسفة. أمّا في ما هو أوسع مدى من ذلك، فتنشأ تجمّعات منظّمة. كذلك الأمر في الحياة الاقتصاديّة التي تبتدع النّقابات؛ وفي العلم حيث تنشأ مجامع لإنجاز مهامّه؛ وإنّ الأديان هي التي تطوّر، من بين كافّة الأنظمة الثّقافيّة، أقوى التّنظيمات. أمّا في العائلة، وفي مختلف الهيئات الوسطى، التي بينها وبين الدّولة، وفي هذه الأخيرة نفسها، فإنّا نجد أنّ وحدة القصد، التي في صلب الجماعة، قد بلغت أقصى درجات اكتمالها.

إنّ كلّ وحدة منظّمة في دولة مّا تكتسب معرفة عن نفسها، وكذا عن القواعد التي يرتبط بها رصيدها الفعليّ، وعن حالها بالجملة. وهي تستفيد من القيم التي اعتملت في رحمها؛ وتحقّق مقاصدها التي فيها كيانها، والتي فيها حفظ وجودها ودفعه. إنّما هي بعينها للإنسانيّة خيرٌ، وفيها منافع أخرى. ولعلّ دلالتها في جمعها بالإنسانيّة هي الدّلالة الأبلغ.

ولقد بلغنا، الآن، درجة فيها شُرّعت لنا أبواب المجتمع والتّاريخ. ولعلّنا نخطئ، حين نظنّ أنّنا نحدّ التّاريخ باجتماع النّاس على التّعاون، من أجل أهداف مشتركة. فالإنسان المفرد في وجوده الخاصّ، القائم على نفسه، إنّما

هو كائنٌ تاريخيٌّ. وهو محدّد بمكانته من خطّ الزّمان، والحيّز الذي يشغله في المكان، ومنزلته من تفاعل الأنظمة الثّقافيّة والجماعات. أمّا المؤرّخ فيجب عليه أن يفهم حياة الأفراد برمّتها، كما تعبّر عن نفسها في زمان بعينه، وفي مكان بعينه. إنّه المساق كلّه الذي يبتدئ بالأفراد، ويتّجه نحو نماء وجودهم الخاصّ، نحو الأنظمة الثّقافيّة والجماعات، ونحو الإنسانيّة، في آخر المطاف، والتي تنشئ طبيعة المجتمع والتّاريخ. إنّ الموضوعات المنطقيّة التي يتعلّق بها الأمر في التّاريخ، إنّما هي كذلك أفرادٌ وجماعاتٌ ومساقاتٌ.

5. انبثاق علوم الرّوح من حياة الأفراد والجماعات

[136] بهذا التقدير، فإنّ الحياة وخبرة الحياة وعلوم الرّوح، تقوم على تآلفٍ داخليّ مستمرّ، وعلى علاقة متبادلة. أمّا أساس علوم الرّوح، فإنّه لا يتشكّل من مسار مفهوميّ، بل من سابق عيان[74] بحال نفسيّ بكلّيّته، ومن استدراكه بالمعايشة. فالحياة، هاهنا، هي التي تتحصّل الحياة، والقوّة التي بها يُستكمل المحصّلان الأساسيّان لعلوم الرّوح، هي الشّرط السّابق لبلوغ التّمام، في كلّ جزءٍ من هذه العلوم.

لمثل ذلك، نلاحظ أيضاً، في هذا الأمر، فرقاً مقطوعاً به بين علوم الطّبيعة وعلوم الرّوح. ففي الأولى، ثمّة فصلٌ بين عشرتنا مع العالم الخارجيّ، وبين الفكر العلميّ الطّبيعيّ الذي أعماله المنتجة له محجوبة عنّا. أمّا في الثّانية، فثمّة حرصٌ على الجمع بين الحياة والعلم، بفضله يبقى العمل الخلاّق للأفكار أساساً للإبداع العلميّ. إنّ النّفاذ إلى النّفس في الحياة يبلغ، في بعض الظّروف، من الكمال ما يبقى دونه أمثال كارلايل، وأمّا فهم الآخرين فيصل درجة من الحذق لا يكاد رانكه يدركه. من وجه، ثمّة طبائع دينيّة عظيمة، مثل أوغسطينوس (Augustinus)، وباسكال (Pascal)، هي نماذج أبديّة للتّجربة التي تنهل من المعيش الخاصّ. ومن وجه ثان، ومن أجل فهم أشخاص آخرين، فإنّ حياة البلاط والسّياسة يدرّبان على فنّ يتقن النّظر، وراء المظاهر كلّها؛ إنّ رجلاً متمرّساً بالحياة، مثل بيسمارك (Bismarck)، يستحضر مقاصده، بالبديهة، في كلّ رسالة يكتبها، وفي كلّ حديث يتحدّث به، لن يعدله

أيّ شارح للأعمال السّياسيّة، وأيّ ناقد للتّقارير التّاريخيّة، في فنّ قراءة النّوايا التي تتخفّى خلف العبارة الدالّة عليها. بين تأوّل الدّراما عند مستمع مرهف الحسّ الشّعريّ، وأكمل تحليل لمؤرّخ الأدب، لا يوجد تفاوتٌ يُذكر. وحتّى بناء المفاهيم، فإنّه، في علوم التّاريخ والمجتمع، محدّد باستمرار بواسطة الحياة نفسها. إنّي أقصد المجموع الذي يفضي باستمرار من الحياة، ومن بناء المفاهيم حول القدر والطّباع والأهواء والقيم وغايات الوجود، إلى التّاريخ بوصفه علماً. في عصر كان فيه العمل السّياسيّ، في فرنسا، قائماً أكثر على المعرفة بالرّجال، وبشخصيّات الزّعماء منه على الدّراسة العلميّة للحقّ وللاقتصاد وللدّولة، وحيث كانت المكانة التي يشغلها المرء، في حياة البلاط، قائمة على ذلك الفنّ، كان الشّكل الأدبيّ للمذكّرات [137] وللكتابات حول الطّباع والأهواء، قد بلغ شأواً لم يبلغه أحدٌ، منذ ذلك الزّمان، والحال أنّ هذا الجنس قد كان يشتغل به أشخاصٌ، هم، إلى ذلك ،غير واقعين تحت تأثير دراسة علم النّفس والتّاريخ. ثمّة، هاهنا، اتّصالٌ شديدٌ يربط ملاحظة مجتمع الصّفوة بالكُتّاب والشّعراء الذين يستمدّون منه علمهم، وكذلك بالفلاسفة أصحاب الأنساق، والمؤرّخين العالمين الذين ينهلون تكوينهم من حياض الشّعر والأدب. ونحن نرى، لدى بدايات العلم المدنيّ عند الإغريق، أنّه، انطلاقاً من الحياة السّياسيّة نفسها، يحدُث نموّ مفاهيم المؤسّسات والأعمال السّياسيّة التي تدخل فيها، وكذلك ابتداعاتٌ جديدةٌ على صعيد هذه الحياة، شأنها أن تفضي، من بعد ذلك، إلى نظريّاتٍ جديدةٍ. وإنّه، في أقدم أطوار العلم بالحقّ، لدى الرّومان، ولدى الجرمان، سواء بسواء، تظهر هذه العلاقة، بالجملة، كأوضح ما يكون.

6. اتصال علوم الرّوح بالحياة ومسألة الصّلاحيّة الكلّيّة لهذه العلوم

إنّ الابتداء بالحياة، وحفظ اتّصال دائم بها، يشكّلان، بهذا المعنى، أوّل علامة رئيسيّة دالّة على بنية علوم الرّوح؛ فإنّها، في كلّ الأحوال، تقوم على المعيش والفهم وخبرة الحياة. وهذه العلاقة المباشرة، التي تجمع بين الحياة وبين علوم الرّوح، إنّما تفضي، في هذه العلوم، إلى تناقض بين منازع الحياة، وبين قصدها العلميّ. إنّ المؤرّخين، مثلهم مثل الباحثين في الاقتصاد السّياسيّ،

وأساتذة الحقّ العامّ، والباحثين في الدّين، مقامهم في الحياة، وهم يطلبون التّأثير فيها. ويُسخّرون الشّخصيّات السّياسيّة والحركات الجماهيريّة والمذاهب لأحكامهم التي هي مشروطة بفرديّتهم، وبالأمّة التي ينتسبون إليها، وبالعصر الذي يحيون فيه. وحتّى إن ذهب الظنّ بهم أنّهم يسيرون في ذلك بغير افتراض، فإنّهم محدّدون بالأفق الذي هم فيه قائمون؛ كذلك أيضاً ،كلّ تحليل يستعين بمفاهيم من جيل سابق، إنّما يفصح عن عناصر قائمة في هذه المفاهيم تتأتّى من افتراضات العصر. ولكن، وفي الحين نفسه، فإنّ كلّ علم بما هو كذلك، يتضمّن مقتضى الصّلاحيّة الكلّيّة. فإن لزم أن تكون ثمّة علوم بالرّوح، بالمعنى المحكم لكلمة علم، فإنّه من الواجب عليها أن تطلب هذا الهدف، بنحو أشدّ وعياً ونقداً.

إنّ جزءاً عظيماً من الخلافات العلميّة، التي تنامت في الآونة الأخيرة، حول منطق علوم الرّوح، إنّما تستند إلى **التّناقض** بين هذين **الاتّجاهين**. وهذا التّناقض يجد أبلغ تعبير عنه في العلم التاريخيّ. بل لعلّه كان في قلب هذا الجدال.

[138] إنّ حلّ هذه التّناقضات، إنّما يُستكمل، في المقام الأوّل، ضمن إقامة علوم الرّوح؛ ومع ذلك، فإنّ القضايا العامّة التي صيغت حول مجموع علوم الرّوح، إنّما تتضمّن في الأصل، مبدأ هذا الحلّ. أمّا النّتائج التي حصّلناها، فإنّها باقية. فالحياة وخبرة الحياة هي منابعُ دافقةٌ، متجدّدةٌ دوماً، لفهم العالم الاجتماعيّ التاريخيّ؛ إذ الفهم ينفذ، انطلاقاً من الحياة، إلى أغوار متجدّدة باستمرار؛ وإنّ انعكاس علوم الرّوح على الحياة، وعلى المجتمع هو الذي يعطيها فقط دلالتها القصوى، وهذه الدّلالة هي أفضل فهماً في كلّ الأحوال. غير أنّ السّبيل إلى هذا المحصّل، إنّما ينبغي عليه أن يمرّ عبر موضوعيّة المعرفة العلميّة. من ذلك أنّ الوعي كان فاعلاً في العصر العظيم الذي ابتدع علوم الرّوح. فبعد تقلّبات كثيرة، تلك التي عرفتها مسيرة تطوّرنا القوميّ، وبالتّرافق مع تطبيق مثال ثقافيّ أوحد، منذ يعقوب بوركهارت[75] (Jakob Burckhardt)، نجد أنفسنا اليوم تفيض توقاً إلى إجراء هذه الموضوعيّة التي لعلوم الرّوح، بنحو أكثر تحلّلاً من الافتراضات، وأكثر نقداً وإحكاماً.

وإنّـي أجد **مبدأ** لأجل **حـلّ للتّناقض** الذي في هذه العلـوم، ضمن فهم العالم التّاريخـيّ، بما هو مجمـوعٌ تفاعليٌّ، متمركـزٌ على ذاتـه، كلّ مجموع تفاعليّ مخصـوص منضمّ إليه، لـه مركزه في ذاته، من خلال وضـع القيم وتحقيقها، غـير أنّ الجميع يتّصـل، بنحو بنيويّ، بـكلٍّ، انطلاقاً منه، وبنـاءً على دلالة الأجزاء، ينبجس معنى المجموع الـذي للعالم الاجتماعيّ التاريخيّ: وإذاً، ففي هـذا المجموع البنيويّ، حصراً، يجب أن يتأسّـس كلّ حكم قيميّ، وكلّ وضع غائيّ يتطلّع إلى المسـتقبل. ونحن إنّـما نتقرّب من هذا المبدإ المثاليّ، في ما يتلو من مسائل عامّة حول مجموع علوم الرّوح.

الفصل الثاني

في أصناف السّير التي يعطى بحسبها العالم الرّوحيّ

إنّ مجموع علوم الرّوح، إنّما هو محدّد بأساســه في المعيش والفهم، حيث تتبيّن، عند كليهما، فوارق حاســمة، بالنّظر إلى علوم الطّبيعة، وهي التي شأنها أن تعطي لإقامة علوم الرّوح سمتها الذّاتيّة.

1. مسار التمثّلات انطلاقاً من المعيش

[139] لاشــكّ أن كلّ صورة بصريّة هــي مباينة لغيرها من الصّور التــي تتعلّق بنفس الموضوع، ســواء مــن جهة المنظور، أو مــن جهة شرائط التّصوّر. وهذه الصّور متّصلة، بواســطة مختلف ضروب التّصوّر الموضوعيّ، بنظام مــن العلاقات الدّاخليّة. أمّا التمثّل الجامع، الــذي يتولّد، بهذا النّحو، من سلســلة الصّور، بحســب العلائق الأساســيّة الثّاويــة في الأمر المطلوب، فهو مزيدٌ بالتمثّل وبالفكر. إلى ذلك، فإنّ المعيشــات يتعلّق بعضها ببعض، ضمن الوحدة الحيويّة، بحســب مجرى الزّمــان؛ ولكلّ واحد منها منزله، في مســار عناصره متّصل بعضها ببعض في الذّكر. ولست أتحدّث، هاهنا، عن المسألة التي تهمّ واقعيّة هذه المعيشات، ولا أقف عند التمحّلات التي ينطوي عليهــا تصوّر المعيش: يكفــي أنّ النّحو الذي يوجد عليه المعيش، بالنّســبة إليّ، مختلف تمام الاختلاف عن النّحو الذي تحضُر بها الصّور عندي. إنّ وعي المعيش وهيئته، وكذا وجوده، بالإضافة إليّ، وما يكون بالنّســبة إليّ، كلّ

ذلك سواءٌ: أنّ المعيش ليس مقابلاً للمتصوِّر، وكأنّه موضوع، ولكن وجوده، بالإضافة إليّ، لا يتميز عما هو موجود فيه، بالإضافة إليّ. ليس ثمّة، هاهنا، مواضع مختلفة في المكان، بناءً عليها يمكن لنا أن نتبيّن ما هو قائم فيه. إنّ كثرةً من وجهات النّظر، شأنها أن تمكّن لتَحصُّله، ليس بإمكانها أن تظهر إلاّ بأخرةٍ(nachträglich)، أي من خلال التفكّر، وهي لا تقدر أن تبلغه في ذاته، وفي صفة المعيش التي له.فهو مستثنى من نسبيّة المعطى الحسي التي لا تتعلّق الصّور، بالنّظر إليها، بالموضوعيّ إلاّ من جهة العلاقة بالمتصوِّر، وبالمحلّ الذي يشغله في المكان، وما يقوم بينه وبين الموضوعات. بهذه الصّورة، ينطلق مسار مباشر من المعيش، يبتدئ بالتمثّلات ليبلغ نظام المفهومات الذي يكون لديه تحصُّل المعيش بالفكر. وهو إنّما يُصار إلى إيضاحه، فوراً، عبر الأعمال الفكريّة الأساسيّة. إنّ الذكريات التي تضطلع بتحصُّله من جديد، لها، في هذا المقام، دلالة خاصّة. فما الذي يحدث، الآن، حين يصير المعيش عندي موضوعاً للتفكّر؟ لقد قضيت اللّيل ساهداً، مهموماً بإمكان استكمال أعمال في ما تبقّى لي من العمر، كنت باشرتها من قبلُ، منشغلاً بما عليّ فعله. ففي هذا المعيش، ثمّة مجموع وعي بنيويّ: تصوّر موضوعيّ يبتني قاعدةً له، وعليها يقوم موقفٌ بوصفه همًّا [منشغلاً] بالأمر الفعلّي، وانفعالاً به بما هو محصّلٌ موضوعيًّا، ورغبةً في تجاوزه. كلّ ذلك إنّما يوجد، بالنّسبة إليّ، من حيث هو في ذلك المجموع البنيويّ. وإنّي أرفع هذا الحال إلى وعي بيّن. وأكشف عمّا كان متعلّقاً بهذه البنية [140] ثمّ أعزله. والحقّ إنّ كلّ ما كشفتُ عنه إنّما هو متضمَّنٌ في المعيش نفسه، وهو يصير إلى الإيضاح، بذلك فقط. غير أنّ تصوّري للمعيش نفسه، وعلى أساس اللّحاظ التي يتضمّنها، قد مال إلى معيشات أخرى كانت في مجرى الحياة، ولو أنّها مفصولة بأحياز زمنيّة طويلة، متّصلة بهذه اللّحاظ اتّصالاً بنيويًّا؛ أمّا درايتي بأعمالي، فتتأتّى من فحص سابق، وترتبط بها، في الماضي السّحيق، ظروف كانت قد نشأت فيها هذه الأعمال. ثمّة لحظة أخرى تؤدّي إلى المستقبل؛ ولعلّ ما تنطوي عليه، سوف يقتضي منّي كذلك عملاً غير محسوب، أصرف له همّي، واتّخذ له، في باطن نفسي، سبيلاً، حتّى أجد له استكمالاً مناسباً. كلّ المعاني الدّالّة على موضوع الاهتمام، وعلى مقتضى

الاستخدام، وعلى أفق الاستشراف[76]، كلّ العلائق التي لما هو معيش، بما هو متذكّر، وكذلك بما هو مستقبل، سواءٌ عندها أن تجعلني بين إدبار وإقبال. إنّ الانقياد إلى الوقوع في هذه السلسلة، مردّه إلى اقتضاء عناصر جديدة دوماً يطلبها عبور المعيش. يشارك في ذلك أيضاً اهتمامٌ يتسرّب زيادةً بفعل القوّة الوجدانيّة للمعيش. إنّها حركة انقياد، وليست مُراداً، وأقلّ منها الإرادة المجرّدة للمعرفة التي رجعنا إليها، منذ كتاب **الجدليّة** لشلايرماخر[77]. ففي السّلسلة التي تكوّنت بهذا النّحو، يكون الماضي كالمستقبل، أو الممكن من المتعاليات في اللّحظة التي يتعهّد المعيش بملئها. ولكنّ كلاهما، الماضي مثل المستقبل، يحيلان على المعيش، في سلسلةٍ تنتظم مفاصلها، من خلال هذه العلاقات، في كلٍّ. كلّ ماض، وعلى قدر ما يكون ذكره مستلزماً لتعرّف، يحيل بنيويًّا، ومن حيث هو نسخٌ، على معيش سابق. إنّ الممكن المقبل متّصل، في كلّ الأحوال، بالسّلسلة، بواسطة دائرة محدّدة للممكنات. بهذا النّحو، ينشأ، في هذه السّيرورة، حدس المجموع النّفسيّ في الزّمان، وهو الذي يمكّن **لمجرى الحياة**. ففي مجرى الحياة هذا، كلّ معيش جزئيّ يحيل إلى كلّ. وإنّ هذا المجموع الحيويّ ليس خلاصةً، أو إضافةً للحاظٍ بعضها يتلو بعضاً، بل هي وحدة مقوَّمة بعلاقاتٍ تربط بين الأجزاء كلّها. فانطلاقاً من الحاضر، نستعرض، بنحو رَجعيّ، سلسلةً من الذكريات إلى حدّ تتلاشى فيه إنّيتنا الضّئيلة، غير المستقرّة، وغير المتشكّلة، في غيابات الأقاصي، ونحن نلقي بأنفسنا، انطلاقاً من هذا الحاضر، في ممكنات، هي مركوزة فيه، تتّخذ من الأبعاد أشدّها إغماضاً وبُعداً.

من هاهُنا، تتبيّن نتيجة شديدة الأهمّيّة لمجموع علوم الرّوح. فالمقوّمات والانتظامات والعلاقات التي تشكّل الحدس بمجرى الحياة، إنّما هي مضمومة ضماً في الحياة نفسها؛ وأمّا العلم بمجرى الحياة، فإليه ترجع السّمة الواقعيّة التي للمعيش بعينها.

2. علاقة التقيّد المتبادل في الفهم

[141] لّما كنّا نختبر في المعيشات فعليّة الحياة، من خلال كثرة العلائق التي تختصّ بها، تبيّن لنا ساعتها، من هذه الجهة، أنّها ليست غير كيان مفرد دوماً، غير حياتنا الخاصّة التي علمنا بها، مستمدّ من العيش. وهو علم بما هو منفرد، لا يعين أيّ سند منطقيّ على تجاوز هذا الاقتصار على المنفرد، المنخرط في نمط التّجربة الذي للعيش. فالفهم وحده هو الذي يلغي الاقتصار على المعيش الفرديّ، مثلما يردّ، من جانب آخر، إلى المعيشات الشّخصيّة صفتها التي تستفيدها من خبرة الحياة. وكما أنّه يناسب كثيراً من النّاس والإبداعات الرّوحيّة والجماعات، فإنّه يوسّع أفق الحياة الفرديّة، ويفتح في علوم الرّوح سبيلاً يفضي، ممّا هو مشترك إلى الكلّيّ.

إنّ من شأن الفهم المتبادل أن يوثّق ركوننا إلى **الجماعة** التي هي قائمة بين الأفراد. فهؤلاء يشدّ بعضهم إلى بعض حبل الجماعة، وهي التي تنعقد فيها صلة الانتماء المشترك أو الاجتماع، والتّشابه أو القرابة. والحقّ إنّ صلة الاجتماع والتجانس متخلّلة لكافّة مدارات العالم البشريّ. أمّا التّعبير عن هذه الجماعة، فإنّه من شأن إنّية(Selbigkeit) العقل، والتّشاعر الذي في الحياة الوجدانيّة، والإكراه المتبادل الذي يرافقه، مع الإلزام والحقّ، وعي الواجب.

بيّن أنّ الجماعة المؤتلفة من الوحدات الحيويّة هي منطلق كافّة العلاقات التي بين الجزئيّ والكلّيّ في علوم الرّوح. فإنّ كلّ تصوّر العالم الرّوحيّ تخترقه هذه التّجربة الأمّ للجماعة، حيث تنعقد الصّلة بين وعي الأنيّة(Selbst) الواحدة، وبين التّشابه مع الآخرين، بين إنيّة الطّبيعة البشريّة، وبين الكيان الفرديّ. ولا غرو أن يقوم افتراض الفهم على ذلك. إذ أنّه، انطلاقاً من التّأويل الأساسيّ، الذي يستلزم درايةً بدلالة الألفاظ وبالقواعد التي تضبط اتّصالها بالمعنى في قضايا، أعني الذي يقتضي اجتماع اللّغة والفكر، تتّسع الدّائرة، أكثر فأكثر، لهذا الأمر المشترك الذي يمكّن لسيرورة الفهم، من أجل أنّ صلات أوثق تنعقد بين تعابير الحياة هي التي تشكّل موضوع هذه السّيرورة.

إلى ذلـك، فإنّ تحليل الفهم تُستحصل منه علاقة أساسيّة ثانية، هـي محدّدة لبنية المجموع العلميّ الرّوحيّ. ولقد تبيّنا كيف تقوم الحقائق العلميّـة الرّوحيّة على المعيش، وعلى الفهم: غـير أنّ [142] **الفهم**، في هذه الحال، **يفترض**، من جهة أخرى، استخدام **الحقائق** العلميّة الرّوحيّة. سوف أوضّح ذلك بمثال. لنفرض قضيّة تخصّ فهم بيسمارك. هنالك تراكمٌ شديدٌ للرّسائل والوثائق والرّوايات والتّقارير التي خصّصت له، هو الذي يشـكّل المادّة، وهذا الأخير يتعلّق بسيرة حياته. وإذاً، فالمؤرّخ مضطرّ إلى توسـيع هذه المادة، حتّى يدرك ما فعل في رجل الدّولة العظيم، وما فعله هو، سـواء بسـواء. ظاهرٌ إذاً أنّه، مادامت سيرورة الفهم، فإنّ رسم حدود المـادّة ليس له أن يتـمّ بعدُ. عدا ما تعلّق بالتّعـرّف إلى الرّجال والأحداث والأحوال، من حيث ينتسب أولئك إلى هذا المجموع التّفاعليّ، فإنّ المؤرّخ محتـاج إلى قضايا كلّيّة، هـي في أصل فهمه لبيسـمارك. وهي تمتدّ، من الخصال الشّائعة بين النّاس، إلى تلك التي يختصّ بها بعض الأصناف. وإنّ من شأن المؤرّخ، بحسب منظور علم النّفس الفرديّ، أن يجعل لبيسمارك منزلـةً بـين ذوي المراس، وأن يبحـث لديه عن التأليـف المخصوص بين سـمات يشترك فيها هؤلاء. ومن منظور آخر، فإنّه سوف يلقى، بما له من طبع الرّئاسـة، بالقيادة والزّعامة، بثبات الإرادة، خصالاً من نبالة المُلاّك البروسـيّة. وكما أنّ حياته الطّويلة تحتلّ مكانة معيّنة في مسـيرة التّاريخ الـبروسيّ، فإنّه ثمّة أيضاً مجموعة أخرى مـن القضايا الكلّيّة، من خلالها تتحدّد السّـمات العامّـة لرجال هذا العصر. فالضّغـط الهائل الذي كان يلقى بثقله على الوعي السّـياسيّ، بسبب وضع الدّولة، كان يثير، بطبيعة الحال، أشكالاً متنوّعة من ردود الفعل. لقد تطلّب الفهم منه قضايا عامّة حـول الضّغط الذي يفرضه وضعٌ مّا على كيان سـياسيّ، وعلى أعضائه، وحول انعكاسات هذا الوضع. إنّ درجات اليقين المنهجيّ في الفهم، إنما هي مقيّدة بنموّ الحقائق الكلّيّة التي لها الفضل في تأسـيس هذه العلاقة. وإذاً، فقد صـار من البيّن أنّ هذا الرجل المتمـرّس العظيم، الذي يضرب بجـذوره كلّها في بروسـيا، وفي مملكتها، له إحسـاسٌ مـن نوع خاصّ بالضغـط الذي يثقـل كاهل برّوسـيا، من الخارج. وتبعـاً لذلك، فقد

كان عليه أن يقدّر القضايا الدّاخليّة لتكوين هذه الدّولة، من وجهة نظر الشّوكة التي تختصّ بها. ولمّا كان واقعاً في نقطة التقاء هيئات جماعيّة، مثل الدّولة والدّين والنّظام الحقوقيّ، وبوصفه شخصيّة تاريخيّة، كان قوّة خليقةً بالتّحديد وبالحركة، من قبل هذه الهيئات الجماعيّة، وكان فاعلاً فيها أيضاً،[78] كلّ ذلك يقتضي من المؤرّخ معرفة كلّيّة بهذه الهيئات. مختصر القول إنّ فهمه ليس له أن يبلغ الكمال، في نهاية المطاف، دون العلاقة بجماع علوم الرّوح كلّها. كلّ علاقة يتعيّن تبيانها في تقديم هذه الشّخصيّة التّاريخيّة [143]، ليس لها أن تبلغ أعلى مراتب اليقين والوضوح، إلاّ متى تمّ تحديدها بواسطة مفهومات علميّة من مختلف الميادين. كما أنّ ارتباط هذه الميادين بعضها ببعض أساسه قائم، في نهاية المطاف، على الحدس الجمليّ بالعالم التاريخيّ.

إنّ المثال الذي ضربنا سوف يعيننا على إيضاح العلاقة المضاعفة التي في الفهم. ذلك أنّ الفهم يفترض العيش، أمّا المعيش فلا يصير خبرةً من خبرات الحياة إلاّ بالقدر الذي يفلح فيه الفهم في التّخلّص من تضايق المعيش، ومن ذاتيّته، لينتقل إلى جهة الكلّ، وإلى الكلّيّ. فضلاً عن ذلك، فإنّ فهم الشّخصيّة الفرديّة يستلزم، لتمامه، معرفةً نسقيّةً، كما أنّ هذه المعرفة، بعكس ذلك، هي مقيّدة من ناحيتها بالتّحصّل الحيّ لوحدةٍ حيويّةٍ مفردةٍ. إنّ المعرفة بالطّبيعة الجامدة، إنّما تُستكمل في إقامة للعلوم تكون فيها الطّبقة الدّنيا، في كلّ مرّة، غير مقيّدة بما تؤسّس: ففي علوم الرّوح، وانطلاقاً من سيرورة الفهم، كلّ شيء محدّد بعلاقة **تقيّد متبادل** (*gegenseitiger Abhängigkeit*).

ذلك ما يناسب المسار التّاريخيّ لهذه العلوم. فعلم التاريخ مشروطٌ، في كلّ شيء، بمعرفة المجامع النّسقيّة التي تختلط بالمجرى التاريخيّ، والتي من شأن استقصاء أعمق أن يحدّد تقدّم الفهم التّاريخيّ. لقد كان ثوكيديدس يستند إلى العلم المدنيّ الذي كان قد نشأ في مراس المدن الإغريقيّة المستقلّة، وإلى المذاهب الحقوقيّة السّياسيّة التي تنامت في عهد السفسطائيّين.

وقد جمع بوليبيوس[79] (Polybios) في نفسه بين خلاصة الحكمة السّياسيّة للأرستقراطيّة الرّومانيّة، التي كانت، في ذلك العهد، قد بلغت ذروة نموّها الاجتماعيّ والرّوحيّ، وبين دراسة الآثار السّياسيّة للإغريق، من أفلاطون (Plato) إلى المدرسة الرّواقيّة (Stoa). والحقّ إنّ عقد الصّلة بين الحكمة السّياسيّة الفلورنسيّة ونظيرتها البندقيّة، كما كانت قد بلغت تمام نموّها في مجتمع رفيع شديد التّطوّر، يسوده جدل حيّ حول الشّأن السّياسيّ، قد مكّن، بتجديد للنظريّات القديمة وتكميلها، لعلم التّاريخ عند ماكيافيلي، وغويتشيارديني[80] (Guicciardini). إنّ علم التّاريخ الكنسيّ، عند يوسابيوس (Eusebios)، لدى أنصار الإصلاح ولدى معارضيه، كما هو شأن نياندر (Neander)، وريتشل[81] (Ritschl)، ينضح بالمفهومات النّسقيّة حول المسار الدّينيّ والحقّ الكنسيّ. وفي نهاية المطاف، فإنّ تأسيس علم التّاريخ الحديث في المدرسة التاريخيّة، ولدى هيغل، قد كان مسبوقاً، من جهة، بالصّلة القائمة بين علم الحقّ الجديد، وبين تجارب عهد الثّورة، ومن جهة ثانية بمنظومة علوم الرّوح كلّها، المستحدثة أخيراً. وإذا كان رانكه [144] قد أظهر إقبالاً على بسط الأمور بالمرح السّاذج للرّاوي، فإنّا لن نقدر على فهم علمه التاريخيّ إلاّ باستقصاء المصادر المتنوّعة لفكره النّسقيّ، التي التقت جميعاً في تكوينه. أمّا في التقدّم الذي يفضي إلى الزّمان الحاضر، فإنّ من شأن هذا التقيّد المتبادل للتّاريخيّ وللنّسقيّ، أن يشتدّ ويزداد.

وحتّى النّقد التاريخيّ، في أعماله العظيمة الخالدة، وفضلاً عن كونه مشروطاً بالنّماء الصّوريّ للمنهج، فإنّه، في كلّ مرّة، مقيّد بتحصّل أعمق للانتظامات النّسقيّة – من تطوّرات النّحو، من دراسة تأليف الخطاب، كما تمّ إنجازها، بادئ الأمر، في البلاغة، ثمّ من التّصوّر الجديد للشّعر – مثلما نلاحظ ذلك باستمرار، وبنحو أوضح، عند أسلاف فولف من الذين صاغوا، انطلاقاً من فنّ شعر جديد، استنتاجاتهم حول هوميروس (Homer) – وأمّا لدى ف.أ. فولف نفسه، فنجد ثقافةً جماليّةً جديدةً، ولدى نيبور، رؤى حول الاقتصاد السّياسيّ والحقّ والسّياسة، ولدى شلايرماخر، فلسفةً جديدةً من نسغ

أفلاطونيّ، ولدى باور، فهماً، كالذي ابتدعه شلايرماخر وهيغل، للمسار الذي تتكوّن فيه العقائد.

وبعكس ذلك، فإنّ التّقدّم الذي تشهده العلوم النّسقيّة بالرّوح، كان مشروطاً دوماً بنفاذ العيش إلى أغوار جديدة، بتوسيع الفهم إلى مجال أشمل لتعبيرات الحياة التاريخيّة، وباكتشاف المنابع التاريخيّة التي لا تزال مجهولة، أو ظهور مقادير هائلة من الوثائق حول ميادين تاريخيّة جديدة. ولعلّ ذلك ما يشهد عليه سلفاً تكوين المعالم الأولى لعلم مدنيّ، في زمن السّفسطائيّين وأفلاطون وأرسطو، وفي العصر نفسه مولد البلاغة والشّعر، بوصفهما نظريّة في الإبداع الرّوحيّ.

وإذًا، فالتّداخل بين العيش وفهم الأشخاص أو الجماعات، بوصفها ذوات فوق الأفراد، كانت محدّدة للتّطوّرات الكبرى لعلوم الرّوح. إنّ العبقريّات المختلفة لفنّ السّرد، مثل ثوكيديدس، وغويتشيارديني، وغيبون، وماكولي[82] (Macaulay)، ورانكه، أعطت أعمالاً تاريخيّة خالدة على حدودها؛ ففي جملة علوم الرّوح، ثمة تقدّم يفرض نفسه، رغم كلّ شيء: أنّ الوعي التاريخيّ يغنم، شيئا فشيئا، من الإمساك بناصية المجامع التي تتفاعل في التّاريخ؛ أمّا المعرفة التاريخيّة فتنفذ إلى العلاقات التي بين هذه المجامع والتي تشكل أمّةً وعصراً ومساراً لتطوّر تاريخيّ، حينئذ، تنكشف أعماق أخرى للحياة، مثلما وُجدت في فترات مختلفة من التّاريخ [145]، وهي تتخطّى كلّ فهم سابق. إذ، أنّى لنا أن نقارن فهم مؤرّخ من مؤرّخي اليوم، بنظيره، عند أيّ من الفنّانين والشّعراء والكتّاب، ممّن سبقوه؟

3.الإيضاح التّدريجيّ لتعابير الحياة بواسطة التّفاعل المستمرّ بين كلا العلمين

يحصل عن ذلك أنّ العلاقة الأساسيّة بين العيش والفهم، هي علاقة تقيّد متبادل. ذلك أنّها تتّحدد كعلاقة **إيضاح تدريجيّ**، ضمن التّفاعل المستمرّ بين صنفي الحقائق. فقد انجلت عتمة المعيش، أمّا العيوب الحاصلة عن ضيق التّصوّر، لدى الذّات، فقد أُصلحت، والمعيش نفسه قد توسّع

واستُكمل بفهم الأشخاص الآخرين، وكذلك الأمر، إن عكسنا، حيث يُفهم الأشخاص الآخرون بوساطة من معيشاتنا الخاصّة. إنّ الفهم يوسّع، أكثر فأكثر، من مدى المعرفة التاريخيّة، من خلال استفادة أشدّ من المنابع، وإقبال على ماضٍ لا يزال غير مفهوم، وأخيراً تقدّم التّاريخ نفسه الذي ينتج، باستمرار، أحداثاً جديدةً، ويغني موضوع الفهم عينه. ففي هذا التّقدّم، يقتضي هذا التّوسيع حقائق كلّيّةً جديدةً باستمرار، حتّى يصير بالإمكان أن نخترق عالم المنفرد هذا. وإنّ امتداد الأفق التاريخيّ، من شأنه أن يمكّن، في الحين نفسه، لبناء مفاهيم أكثر كلّيّةً، وأكثر فائدةً، دوماً. على هذا النّحو، ينشأ في العمل العلميّ الرّوحيّ، في كلّ واحد من أغراضه، وكلّ واحد من آناته، مداولةٌ دائرةٌ بين العيش والفهم، وتمثّل العالم الرّوحيّ ضمن مفاهيم كلّيّة. وإذاً، فكلّ طور من هذا العمل، يحوز على وحدة باطنيّة في تصوّره للعالم الرّوحيّ، من أجل أنّ المعرفة التّاريخيّة بالمفرد، والحقائق الكلّيّة، إنّما تتنامى في تفاعل جامع بين بعضها بعضاً، وهي بذلك تنتمي إلى وحدة التّصوّر نفسها. في كلّ **مرتبة**، يكون **فهم** العالم الرّوحيّ على شاكلة كيان **موحّد – متجانس**، من التّصديق بالعالم الرّوحيّ، إلى غاية المنهج النقديّ والبحث الجزئيّ.

إنّه باستطاعتنا، الآن، مرّة أخرى، أن نلقي نظرة على اللحظة التي نشأ فيها الوعي التاريخيّ الحديث. ونحن إنّما نبلغ هذا الوعي، حين يكون البناء المفهوميّ للعلوم النّسقيّة التي غرضها دراسة الحياة التاريخيّة، قد تمّت صياغته بوعي، وحين تكون المعرفة بالمفرد قد تخلّلتها بوعي العلوم النّسقيّة بالاقتصاد السّياسيّ، والحقّ والدّولة والدّين. ففي هذه اللّحظة، يكون بالإمكان [146]، ساعتها، أن تظهر الرّؤية المنهجيّة في مجموع علوم الرّوح. هذا العالم الرّوحيّ نفسه، ومتى تراءى لديه التنوّع الذي في التّصوّر، يصير موضوعاً لقسمين من العلوم. وأمّا التاريخ الكلّيّ، من حيث هو مساق مفرد، موضوعه هو الإنسانية، ونسق علوم الرّوح المتشكّل بنحو مستقلّ قائم بذاته، والذي شأنه الإنسان واللّغة والاقتصاد والدّولة والحقّ والدّين والفنّ، فإنّهما يتكاملان. والحقّ إنّهما قسمان مفصولان، من حيث الهدف والمناهج

التـي يضبطها، وفي الحين نفسـه، من خلال ما بينهما مـن علاقة دائمة، وهي تعمـل جمعاً على إقامة معرفة بالعـالم الرّوحيّ. ذلك أنّـه، انطلاقاً من القُنية (Leistung) الرّئيسـيّة للفهـم، ينعقد الرّباط بين العيش والمعايشـة والحقائق الكلّيّـة. وأمّا البناء المفهوميّ، فليس مؤسّسـاً على معايـير أو قيم تقوم وراء التّحصُّل الموضوعيّ، ولكنّها تصدر عن السّمة التي تهيمن على كلّ فكر مفهوميّ، أعني اسـتنقاذ الثابت والدّائم من سريان المجرى. بهذا النّحو، يتبع المنهج في سـيره وجهتين اثنتـين: وجهة المنفرد التي ينتقـل فيها من الجزء إلى الـكلّ، وعكسـها الوجهة التي تنتقل مـن الكلّ إلى الجـزء، وأمّا وجهة الكلّي فيحدث فيها نفس التّفاعل، بينه وبين الخاصّ.

الفصل الثّالث

مَوْضعَةُ الحياة

.1

فمتـى تحصّلنا خلاصة إجراءات الفهم كافّة، تبيّنت ساعتها موضعة الحياة فيها، قبالة ذاتيّة المعيشـات. وإلى جانـب المعيش، فإنّ حدس موضوعيّة الحيـاة، وإخراجها في مجامـع بنيويّة متنوّعة، يصبح أساسـاً لعلـوم الرّوح. إنّ الفـرد، والجماعات، والآثار، التي هي مثوى الحياة والرّوح، هي التي تشّـكل الميدان الخارجيّ للرّوح. أمّا تجلّيات الحياة هذه، مثلما تعرض للفهم، لدى العالم الخارجيّ، فهي غارقة، بنحو من الأنحاء، في مسـاق الطّبيعة. فإنّ من شأن هذه الفعليّـة الخارجيّـة الكبرى للرّوح أن تحيط بنا، مـن كلّ جانب. وهي تحقّق للرّوح في العالم المحسـوس من الإيماءة العابرة بالوجه، إلى حدّ هيمنة دسـتور، أو مدوّنة قانونيّة، حيناً من الدّهر. **كلّ تعبير حيويّ مخصوص، يمثّل**، في ميدان هذا الرّوح الموضوعيّ، **أمراً مشتركاً** (*Gemeinsame*). كلّ كلمة وكلّ جملة، كلّ إشـارة، وكلّ شكل من أشكال التأدّب، كلّ أثر فنّيّ، وكلّ فعل تاريخـيّ لا يمكن أن يُفهم إلاّ بشرط شِرْكةٍ تجمـع بين ما عُبّر عنه، و[147] بـين من هو قائمٌ بالفهم؛ فالمفرد يعيش ويفكّر ويفعل في فلك الاشـتراك، وليـس لـه أن يبلغ الفهـم إلاّ في ذاك الفلك. إنّ كلّ ما يُبلـغ بالفهم، إنّما يحمل آيةً على كونه معروفاً، انطلاقاً من ذلك الاشتراك. نحن نحيا في هذا الجوّ الذي يحيط بنا طول الوقت، ونحن فيه منغمسـون. في هذا العالم التّاريخيّ

التّفهميّ، حيثما نكون ننزل بمُقام هو سكنٌ لنا، نفهم المعنى والدّلالة لكلّ ما له شأن به، ونحن أنفسنا مختلطون بهذه الاشتراكات.

إنّ تبدّل تعابير الحياة التي تفعل فعلها فينا، تقتضي منّا، باستمرار، فهماً جديداً؛ بيد أنّه، مثلما كان كلّ تعبير من تعابير الحياة، وكذا فهمه، متّصلان بغيرهما، فإنّا نجد، في الفهم نفسه، تقدّماً يفضي، بناءً على علاقات مضاهاة، من المعطى الجزئيّ إلى الكلّ. ولمّا كانت العلاقات بين المتضاهيات تتزايد، تبيّن لنا، في الحين نفسه، ازدياد ممكنات التّعميم الثّاوية في الاشتراك، بما هي تحديد لكلّ ما هو داخلٌ في الفهم.

والحقّ إنّ خاصّية إضافيّة من خواصّ موضعة الحياة، شأنها أن تدخل في الفهم، وهي التي تحدّد، سواء بسواء، التألّف، بحسب المضاهاة والانقياد إلى التّعميم. إنّ موضعة الحياة ينطوي، في ذاته، على **كثرة من النّظامات متألّف بعضها مع بعض**. بيّنٌ أنّ تألّفاً مشروطاً بالطّبيعة بين الفوارق الرّوحيّة، يفضي من التّمييز بين الأعراق إلى الاختلاف، في أنحاء التّعبير، وفي الأعراف عند قوم مّا، كما هو الحال، عند أهل الحضر، مثلاً. كما أنّ فصولاً من ضرب مختلف تطرأ على الأنساق الثّقافيّة، وأخرى تميّز بين العصور بعضها عن بعض – مختصر القول: ثمّة كثرة من الخطوط الفاصلة بين دوائر تكون فيها الحياة، بوجه من الوجوه، ذات شبه، تخترق عالم الرّوح الموضوعيّ، وتلتقي عنده. وإنّ من التّفاريق المعدودات ما يعبّر عن نفسه في جمام الحياة، ومن الفوارق ما تكون معاودته شرطاً للفهم.

ظاهرٌ أنّ فكرة موضعة الحياة هي التي تجعلنا نكسب نظرة لماهيّة التّاريخيّ. فالكلّ، هاهنا، يصدر عن نشاط روحيّ، ويحمل، تبعاً لذلك، صفة التّاريخيّة. وهو منخرطٌ في العالم المحسوس عينه، بما هو نتاج من التّاريخ. فمن توزيع الأشجار في حديقة، ومن ترتيب المنازل في شارع، من الماعون المناسب للعامل، إلى حدّ الحكم الذي تنطق به المحكمة، ثمّة باستمرار، في ما يحيط بنا، محصولات تاريخيّة. إنّ ما يكشف عنه الرّوح اليوم من سمة في تعبيره الحيويّ، هو، في الغد، في ذمّة التّاريخ، متى ما كان في حوزتنا. وكلّما كان الزّمان يتقدّم، كانت أطلال الرّومان تحيط

بنا، وكذا الكاتدرائيّات، وقصور العهد الملكيّ. إنّ التّاريخ [148] ليس شيئاً منقطعاً عن الحياة، ولا منفصلاً عن الحاضر، بفعل تباعده في الزّمان.

فإن شئنا إجمال الحاصل، ممّا سبق، قلنا إنّ لعلوم الرّوح معطى شموليّ، هو موضعة الحياة. غير أنّ موضعة الحياة، وعلى قدر تصيُّره أمراً مفهوماً، فإنّه ينطوي أنّى كان، وبما هو كذلك، على العلاقة بين الخارج والدّاخل. وإذاً، فهذه الموضعة هي، كيفما أخذتها، متعلّقة ضمن الفهم بالعيش، حيث يتجلّى قوامه الخاصّ لدى وحدة الحياة، ويمكّن من تأويل القوام الذي لغيره. فإن كانت هذه هي المعطيات التي تختصّ بها علوم الرّوح، تبيّن لنا، حينئذ، أنّه، في هذا الميدان، يتعيّن على الفكر أن يستبعد من مفهوم المعطى كلّ ما هو مستقرّ، وكلّ ما هو غريب على منوال ما يخصّ الصّور، التي في العالم الطّبيعيّ. كلّ معطى هو، هاهنا، مُنشأ، أي تاريخيّ؛ وحيث يكون مفهوماً، فإنّه ينطوي، في ذاته، على أمر مشترك؛ وهو معروف من قبَل كونه مفهوماً، إذ يتضمّن، في ذاته، تجميعاً من الأشتات، من أجل أنّ تأويل تعبير الحياة يقوم أصلاً لدى الفهم، كما أشرنا إليه أعلاه، على مثل هذا التّجميع. ولذلك، فحتّى طريقة تصنيف تعابير الحياة مرسومة من قبلُ في معطيات علوم الرّوح.

هاهنا، إذاً، يكتمل **مفهوم علوم الرّوح**. فإنّ مجالها يمتدّ، قدر ما يمتدّ الفهم، كما أنّ الفهم يجد موضوعه الأوحد في موضعة الحياة. بهذا النّحو، فإنّ مفهوم علم الرّوح، وبفضل مجال الظّواهر التي تدخل تحت طائلته، إنّما يتحدّد بموضعة الحياة في العالم الخارجيّ. إنّ الرّوح لا يفهم إلاّ ما قد خلق. أمّا الطّبيعة، ومن حيث هي موضوع للعلم الطّبيعيّ، فتضمّ الفعليّة التي إنشاؤها ليس من شأن عمل الرّوح. إنّ كلّ ما وسمه الإنسان الفاعل بميسمه يشكّل موضوعاً لعلوم الرّوح.

وحتّى عبارة «علوم الرّوح»، فإنّ لها، في المقام، ما لها من التّسويغ. كان الحديث، في ما مضى، عن روح القوانين والحقّ والدّستور. وأمّا الآن، فيجوز لنا القول إنّ **كلّ ما تموضع فيه الرّوح**، ينتسب إلى مدار **علوم الرّوح**.

.2

فكذلك جعلتُ، إلى هذا الحدّ، لموضعة الحياة هذه اسم الرّوح الموضوعيّ. وهو اصطلاح وضعه هيغل، بعمق وتوفيق. ولكنّه يتوجّب عليّ

أن أفـرّق، بدقة ووضوح، بين المعنـى الذي أحمل عليه اللّفظ، وبين المعنى الذي جعله هيغل له. وإنّ هذا الفرق يخصّ الموضع النّسـقيّ للمفهوم، وكذا وظيفته ومصداقه، سواء بسواء.

[149] إنّ هـذا الاصطلاح يدلّ، في نسـق هيغل، عـلى طور من أطوار نمـو الرّوح. وهذا الطّـور يجعله هيغل بين الرّوح الذّاتيّ والـرّوح المطلق. وإذاً، فمفهوم الرّوح الموضوعيّ له مكانته لديه في البناء الفكريّ لنموّ الرّوح، هذا البناء الذي قاعدته العينيّة هي الفعليّة التاريخيّة للرّوح، والعلاقات التي تنبسط فيها، والذي يقصد جعله مـدركاً إدراكاً تأمليًّا، وهو، لأجل ذلك، يهمل العلاقات الزّمنيّة والتّجريبيّـة والتّاريخيّة. فالفكرة التي تغترب عن غيريّتها في الطّبيعـة، وتخرج عن نفسـها، إنّما تؤوب على قاعدة هذه الطبيعة إلى نفسـها في الـرّوح. إنّ روح العالم يرجع إلى نفسـه في مَثليّته الخالصـة. وإنّ نموّه هو الذي يجعل حرّيته أمراً حقيقاً.

أمّـا من حيث هو روح ذاتيّ، فهو كثـرةٌ من الأرواح المفردة. ومثلما أنّ الإرادة في هذه الكثرة تتحقق على أسـاس المعرفة بالغاية العقليّة المتجسّدة في العالم، فإنّ الرّوح المفرد هو الذي يُستكمل فيه المرور إلى الحرّية. هكذا يتوفّر الأساس الضّروريّ لفلسفة في الرّوح الموضوعيّ. وهي تبيّن، بادئ الأمر، كيف إنّ الإرادة الحرّة العقليّة والكليّة في ذاتها تتموضع في عالم أخلاقيّ؛ «إنّ الحرّية التي لها محتوى الحرّية وغايتها، ليست، في بادئ الأمر، إلاّ مفهوماً، مبدأً للرّوح وللفـؤاد، وأنّه يتعيّن عليها أن تنتشر في الموضوعيّة، في الواقع الحقوقيّ والخُلقيّ والدّيـنيّ، وكذلك العلمـيّ»[أ]. هاهنا، يطرح النّموّ الـذي يفضي من الرّوح الموضوعـيّ إلى الرّوح المطلق؛ «إنّ الرّوح الموضوعيّ هو الفكرة المطلقة، التي إنّما توجد في ذاتها فحسـب؛ من أجل أنّه، بهذا النّحو، قائم على أرض التّناهي، وأنّ معقوليّته الفعليّة تحفظ في داخلها وجه الظّهور الخارجيّ»[ب].

أ- هيغل، **الأعمال**، المجلد 7، الباب الثاني (1845)، ص. 375 (**فلسفة الرّوح**).
ب- هيغل، **فلسفة الرّوح**، **الأعمال**، المجلّد 7، الباب الثّاني، ص. 376.

إنّ موضعة الرّوح تُستكمل في الحقّ والأخلاق والأعراف[83]. أمّا الأعراف، فإنّ الشأن فيها أن تحقّق الإرادة العقليّة الكلّيّة، في العائلة والمجتمع المدنيّ والدّولة. كما أنّ الدّولة تحقّق في تاريخ العالم ماهيّتها، بما هي الفعليّة الخارجيّة للفكرة الخُلقيّة.

ففي هذا الموضع، يبلغ البناء الفكريّ للعالم التّاريخيّ درجةً يبلغ فيها طورا الرّوح، أي الإرادة العقليّة الكلّيّة للذّات المفردة وموضعتها في العالم الخُلقيّ، التمكين، عند وحدتهما العليا، للطور الأقصى والأخير – معرفة الرّوح بذاته عينها بوصفها قوّةً خلاّقةً لكلّ فعليّةٍ في الفنّ والدّين والفلسفة: «إنّ الرّوح الذّاتي والرّوح الموضوعيّ هما كالسّبيل [150] عليه» تقوم الحقيقة القصوى للرّوح، الرّوح المطلق.

ما هو الوضع والقوام التّاريخيّان لمفهوم الرّوح الموضوعيّ الذي اكتشفه هيغل؟ إنّ التّنوير الألمانيّ، الذي لقي تجاهلاً شديداً، كان قد أدرك دلالة الدّولة، بوصفها ولايةً جامعةً تحقّق الآداب الخلقيّة المركوزة في كينونة الأفراد. من أيّام الإغريق والرّومان، لم يكن فهم الدّولة والحقّ ليعبّر عن نفسه بنحو أشدّ وأعمق ممّا هو لدى أمثال كارمر (Carmer)، وسفاريس (Svarez)، وكلاين (Klein)، وتسادليتس، (Zedlitz)، وهرتسبرغ (Herzberg)، رجال دولة فريدريش الثاني[84]. إنّ هذا الحدس بماهيّة الدّولة، وبقيمتها يرتبط، لدى هيغل، بأفكار العصر القديم، حول الأخلاق والدّولة، وكذلك بتحصيل حقيقة هذه الأفكار في العالم القديم. والحقّ إنّ دلالة الجماعات في التّاريخ أمرٌ فرض نفسه حينها. فالمدرسة التّاريخيّة بلغت، في الوقت نفسه، وبسبيل البحث التّاريخيّ، اكتشاف الرّوح الجماعيّ الذي حقّقه هيغل، بنمط مخصوص من الحدس الميتافيزيقيّ التّاريخيّ. ولقد تمكّنت، هي أيضاً، من تجاوز الفلاسفة الإغريق المثاليّين، بفهم للنّحو الذي تمتنع فيه ماهيّة الجماعة في الأخلاق والدّولة والحقّ والاعتقاد، عن أن تُشتقّ من تكافل الأفراد. هكذا انجلى في ألمانيا الوعي التّاريخيّ.

لقد جمع هيغل محصّلة هذه الحركة كلّها في مفهوم واحد – مفهوم الرّوح الموضوعيّ.

إلاّ أنّ الافتراضات التي أقام عليها هيغل هذا المفهوم، لم يعد من الممكن أن نأخذ بها اليوم. فقد بنى الجماعات على الإرادة العقليّة الكليّة. أمّا اليوم، فنحن مضطرّون إلى الابتداء بواقع الحياة؛ ففي الحياة، تفعل جملة المجموع النّفسيّ. وإن كان هيغل يقيم البناء بنحو ميتافيزيقيّ، فنحن نحلّل المعطى. ولمّا كان تحليل الوجود البشريّ، في أيّامنا، يملأ نفوسنا جميعاً بشعور بالضّعف الذي ينتابنا، وبغلبة النّوازع الغامضة علينا، بمكابدة المجاهل والأوهام، وبالتّناهي الذي في كلّ حياة، حتّى وإن انبثقت من ذلك الإنشاءات العليا للرّوح الجماعيّ. وإذاً، فليس بمقدورنا أن نفهم الرّوح الموضوعيّ بالعقل، بل يجب علينا أن نعود إلى المجموع البنيويّ لوحدات الحياة، مثلما يمتدّ إلى الجماعات. وليس من الجائز في حقّنا أن نجعل الرّوح الموضوعيّ في بناء مثاليّ، بل الأحرى أن نتّخذ وجوده الفعليّ في التّاريخ أساساً له. ونحن نطلب أن نفهم، وأن نعرض هذا الوجود في مفهوماتٍ مناسبةٍ. ولمّا كان الرّوح الموضوعيّ منفصلاً، بهذا النّحو، عن أساسه المانع في العقل الكلّيّ النّاطق عن ماهيّة [151] روح العالم، ومنفصلاً أيضاً عن البناء الفكريّ، صار بالإمكان أن نجعل له مفهوماً جديداً: ففيه تجتمع اللغة والأخلاق، وكلّ ضرب من أشكال الحياة، ومن أسلوبها، وكذلك العائلة والمجتمع المدنيّ والدّولة والحقّ. كما أنّ هذا المفهوم ينطوي أيضاً على ما كان هيغل يميّزه بوصفه روحاً مطلقاً عن الرّوح الموضوعيّ: الفنّ والدّين والفلسفة، ذلك أنّ الفرد الخلاّق، إنّما يتجلّى فيها بالذّات، وفي الآن نفسه، بوصفه ممثلاً للجمع، وفي أشكالها الواسعة بعينها يتموضع الرّوح، وبها يُعرف.

والحقّ إنّ هذا الرّوح الموضوعيّ يحتوي في ذاته على تراتب يهبط من الإنسانيّة، ليبلغ أنواعاً مجالها محدودٌ جدًّا. وفي هذا التّراتب، فإنّ مبدأ التشخّص هو الفاعل. أمّا إن كان المفرد، وعلى أساس الكلّيّ الإنسانيّ، وبوساطة منه، متصوّراً بالفهم، فحينها تنشأ معايشة للمجموع الباطنيّ الذي يفضي من الكلّيّ

الإنسانيّ إلى تشخّصه. إنّ هذا التقدّم، شأنه أن يحصَّل بالتفكّر. أمّا علم النّفس الفرديّ فيسعى إلى وضع النّظريّة التي تؤسّس إمكان التّشخّص[أ].

يلي ذلك أنّ ما هو في أساس العلوم النّسقيّة بالرّوح، إنّما هي الرّابطة عينها بين الموافقات، وبين التشخّص المطّرد، وإذاً، بين النّظريّات العامّة والطّرق المقارنة. إنّ الحقائق العامّة، التي يمكن الوقوف عليها في هذه العلوم، بخصوص الحياة الخلقيّة، أو بخصوص الشّعر، تصبح، بهذا النّحو، قاعدة تمكّننا من نظرة إلى مختلف ضروب المثال الأخلاقيّ، أو النّشاط الشّعريّ.

إنّ صروف الماضي، التي تشكّلت فيها القوى الكلّيّة العظمى للتّاريخ، حاضرة في هذا الرّوح الموضوعيّ. وأمّا الفرد، ومن حيث هو حاملٌ وممثّلٌ لما يعتمل فيه من الاجتماعات، فإنّه يجمع ويتحصّل التّاريخ الذي منه نشأت. إنّه يفهم التّاريخ، لأنّه هو بعينه كائن تاريخيّ.

وفي نهاية المطاف، فإنّ مفهوم الرّوح الموضوعيّ الذي بسطناه، في هذا المقام، يجدر فصله عن نظيره، عند هيغل. ومن أجل أنّه بدل العقل الكلّيّ الهيغليّ، تقوم الحياة برمّتها هاهنا، وكذا المعيش والفهم والمجموع التّاريخيّ للحياة وقوّة اللاّمعقول التي تسكنه، يظهر مشكل متعلّق بإمكان العلم التّاريخيّ. إنّ هذا المشكل لم يكن له وجود عند هيغل. ففي ميتافيزيقاه، حيث روح العالم والطّبيعة، بما هي اغترابٌ له، والرّوح الموضوعيّ، بما هو تحقيق له، والرّوح المطلق إلى حدّ الفلسفة، بما هي تحقيقٌ للمعرفة به متطابقة في ذاتها، [152] ليس لهذا المشكل أيّ حظّ. ولكنّ الأمر اليوم، بخلاف ذلك، يتعلّق بالإقرار بالمعطى الذي يخصّ التّعابير التّاريخيّة للحياة، بوصفه الأساس الحقّ للمعرفة التّاريخيّة، وبالعثور على منهج للجواب عن سؤال يخصّ إمكاناً قائماً على أساس المعطى، لمعرفة صالحة كلّيّا بالعالم التّاريخيّ[85].

أ- راجع مقالتي: «إسهامات في دراسة الفرديّة»، تقرير جلسات 1896. (**الأعمال**، المجلّد ٧).

الفصل الرّابع

العالم الرّوحيّ بما هو مجموع تفاعليّ

بهذه الصّورة، ينكشف لنا، لدى العيش والفهم، ومن خلال موضعة الحياة، عالم الرّوح. وإنّ غرضنا، الآن، أن نحدّد تحديداً دقيقاً عالم الرّوح هذا، هذا العالم التّاريخيّ والاجتماعيّ، بحسب ماهيّته.

لنبتدئ، أوّلاً، بتحصيل جملة النّتائج من المباحث السّابقة، فيما يخصّ مجموع علوم الرّوح، فنقول إنّ هذا المجموع يقوم على العلاقة بين العيش والفهم، وهو يفصح عن ثلاث قضايا أساسيّة. منها أنّ توسيع معرفتنا، لتبلغ ما هو معطى في العيش، إنّما يُستكمل بفضل تأويل أنحاء موضعة الحياة، وأنّ هذا التّأويل ليس ممكناً من جانبه إلاّ انطلاقاً من الأعماق الذّاتيّة للعيش. كما أنّ فهم المفرد، ليس ممكناً، إلاّ بفضل حضور المعرفة العامّة فيه، وأنّ هذه المعرفة، إنّما يكون افتراضها في الفهم أيضاً. وفي نهاية المطاف، فإنّ فهم جزء من المجرى التّاريخيّ ليس له أن يبلغ تمامه، دون علاقة الجزء بالكلّ، أمّا النّظرة التّاريخيّة الكلّيّة إلى جملة الأمر، فتفترض فهم الأجزاء التي تأتلف فيه.

بهـذه الصّورة، يتبيّن التّقيّد المتبادل، الذي يجمع، ضمن العلوم النّسـقيّة بالـرّوح- بين تصوّر كلّ أمر فعليّ مفرد من هذه العلوم، داخل كلّية تاريخيّة جماعيّة، هو جزء منها،- وبين التّمثّل المفهوميّ لهذه الكلّيّة. والحقّ إنّه يتبيّن من تطوّر علوم الرّوح، في **أيّ موضع** منه، تفاعل بين العيش والفهم في تصوّر العالم الرّوحيّ، وتقيّد متبادل بين المعرفة الكلّيّة والجزئيّة، وأخيراً الإيضاح التّدريجيّ

للعالم الرّوحيّ. فلمثل ذلك، نجد هذا كلّه في كافّة العمليّات التي لعلوم الرّوح. على هذه الشّاكلة العامّة جدًّا، تكون القاعدة التي تستند إليها بنيتها. وبذلك، يكون علينا أن نتعرّف التقيّد المتبادل للتّأويل وللنّقد[86]، لارتباط الأصول، ولتأليف المجموع التّاريخيّ. كما أنّه ثمّة علاقة مشابهة في بناء أغراض [153] المفاهيم، مثل الاقتصاد والحقّ والفلسفة والفنّ والدّين، والتي تدلّ على مجامع تفاعليّة، جامعة بين أشخاص كثر، حول عمل مشترك. وفي كلّ مرّة، يتصدّى فيها الفكر العلميّ لبناء المفاهيم، فإنّ تحديد المعالم التي تكوّن المفهوم يفترض ضبط المقوّمات الفعليّة، التي ينبغي أن تدخل تحت طائلة هذا المفهوم. كما أنّ ضبط هذه المقوّمات واختيارها، يستلزم علامات يفترض أن يكون انتسابها إلى مصداق المفهوم ظاهراً للعيان. فإن شئنا تحديد مفهوم الشّعر، فإنه يجب عليّ انتزاعه من المقوّمات الفعليّة التي تشكّل مصداق هذا المفهوم، وأمّا ضبط الأعمال أيّها ينتمي إلى الشّعر، فيفرض عليّ أن امتلك أمارةً، يمكن بفضلها أن أقرّ أنّ هذا العمل هو عمل شعريّ.

وإذاً، فإنّ هذه العلاقة هي الآية الأشدّ عموميّة على بنية علوم الرّوح.

.1

السّمة العامّة للمجموع التّفاعليّ للعالم الرّوحيّ

إنّ الإجراء الذي برز للعيان، بهذا الشّكل، يتمثل في تصوّر العالم الرّوحيّ، بوصفه **مجموعاً تفاعليًّا**، أي مجموعاً منضماً إلى **المحصولات** الدائمة التي هي له. فعلوم الرّوح موضوعها من هذا المجموع التفاعليّ، ومن إبداعاته. وإنّ الشّأن، عندها، تحليله أو تحليل المجموع المنطقيّ والجماليّ والدّينيّ، الذي يكشف عن نفسه في إنشاءات متينة، والذي يناسب هذا النّمط من الإنشاءات، أو كذلك المجموع الماثل في دستور، أو في مدوّنة قانونيّة، والذي يرتدّ، من جانبه، إلى المجموع التّفاعليّ الذي نشأ فيه.

بيْنٌ أنّ هذا المجموع التّفاعليّ يتميّز عن المجموع السّببيّ للطبيعة، لكونه، وبحسب بنية الحياة النفسيّة، يعطي **القيم** ويحقّق **الغايات**. وليس هذا

من التحديد الجزافيّ الذي نجده، هنا أو هناك، بل هي، بالأحرى، بنية الرّوح في مجموعها التّفاعليّ أن تعطي القيم، وتحقّق الغايات، على أساس التّصوّر. ذلك ما أطلق عليه إسم السّمة الغائيّة- المحايثة للمجامع التّفاعليّة الرّوحيّة. وإنّي أعني بذلك **مجموعاً من الإجراءات**، قائماً على أساس **بنية** المجموع التّفاعليّ. إنّ الحياة التّاريخيّة خلقٌ. وهي فعّالة، باستمرار، في إعطاء المنافع والقيم، وليست المفاهيم التي لهذه المنافع والقيم، غير ظلال لهذا النّشاط.

إنّ أعمدة هذا الإبداع الدّائم للقيم وللمنافع، في العالم الرّوحيّ، إنّما هم أفراد وجماعات ومنظومات ثقافيّة [154]، حيث يتكافل الآحاد من النّاس. فالتكافل بين الأفراد محدّد بالنّحو الذي يكون فيه تحقيق القيم مشروطاً بالامتثال إلى القواعد، وبرسم الغايات. إلى ذلك، فإنّه، في كلّ ضرب من ضروب التكافل هذا، هنالك تعلّق بالحياة يرتبط بماهيّة الإنسان، ويجمع الأفراد بعضهم ببعض – مثل نواة لا يتيسّر تحصيلها نفسيًّا، بل تعبّر عن نفسها في كلّ منظومة من العلاقات بين النّاس. وإنّ ما يترك أثره فيه، إنّما هو محدّد بالمجموع البنيويّ للتّصوّرات، وبالأحوال النّفسيّة التي تعبّر عن نفسها، بإعطاء القيم، وبتلك التي تقدّر الغايات والمنافع والمعايير. فالمجموع التّفاعليّ، إنّما يجري، في المقام الأوّل، على الأفراد. ولمّا كانوا واقعين في تقاطع أنساق من العلاقات، كلّ واحد منها هو عماد دائم للفعل، تنامت، في هذا المجموع، منافع الجماعات، وتراتيب لتحقيقها بحسب القواعد. وإنّ فيها من التّسليم بالصّحّة ما كان بلا شرطٍ. وإذاً، فكلّ علاقة دائمة بين الأفراد، تتضمّن، في ذاتها، نموًّا، حيث القيم والقواعد والغايات، هي أمور مُنشأةٌ إنشاءً، ومرفوعة إلى الوعي، ومسنودة في سيرها بطائفة من العمليّات الفكريّة. إنّ هذا الإبداع، مثلما يُستكمل في الأفراد والجماعات والمنظومات الثقافيّة والأمم، ومن حيث هو تحت شروط الطّبيعة التي تعطيه المادّة والدفع بغير انقطاع، إنّما يبلغ في علوم الرّوح ما ينبغي له من تأمّل نفسه.

إلى ذلك، فإنّ المجموع البنيويّ قائمٌ على كون كلّ وحدة روحيّة، إنّما هي **متمركزةٌ على ذاتها**. وكما هو الشّأن لدى الأفراد، فإنّ كلّ منظومة

ثقافيّة، وكلّ جمع، له مركزه في ذاته أيضاً. والأمر كذلك بشأن تحصُّل الفعليّة والتّقويم وإنتاج الخيرات، فهي تشكّل كُلاًّ.

ولكن، سرعان ما تظهر علاقةٌ رئيسيّةٌ جديدةٌ في المجموع التّفاعليّ، الذي هو موضوعٌ لعلوم الرّوح. ذلك أنّ مختلف حوامل الإبداع مشتبكة اشتباكاً حميماً، بمجامع تاريخيّة اجتماعيّة أوسع؛ كالشّأن في الأمم والعهود والفترات التّاريخيّة. بذلك، تنشأ أشكالٌ من المجموع التّاريخيّ، هي أكثر تعقيداً. وإنّه من الواجب أن يجمع المؤرّخ القيم والغايات والرّوابط التي تتجلّى فيها، والتي يضطلع بها الأفراد والجماعات وأنساق العلاقات. فهو يقارن بينها، ويستخلص ما تشابه منها، ويؤلّف بين مختلف المجامع التّفاعليّة، في تركيبات. هاهنا، وانطلاقاً من النّحو الذي تتمركز به كلّ وحدة تاريخيّة على ذاتها، يتبدّى شكل آخر للوحدة. إنّ ما يفعل، في الآن نفسه، ويتشابك مثل [155] الأفراد والمنظومات الثقافيّة والجماعات، إنّما يقوم على مبادلة روحيّة مستمرّة، ويسعى لأن يُتمّ حياته الخاصّة، قبل كلّ شيء، بفضل حياة من كان غريباً عنه؛ إنّ حياة الأمم تجري، أصلاً، في انغلاق أشدّ، ولها بذلك أفقها الأخصّ: فإذا أخذت مثلاً الفترة الوسيطة، وجدت أنّ أفقها مختلف عن الفترات السّابقة. وحتّى إن كانت توابع هذه الفترات لا تزال فاعلة، فإنّها مستوعبة في نظام العالم القديم. إنّ لهذا الأخير **أفقاً مغلقاً**. مثلما أنّ **عصراً** هو **متمركزٌ** على ذاته **بمعنى جديد**. وإنّ الآحاد من النّاس، في هذا العصر، تجد عياراً لفعلها، في ما هو مشترك. أمّا ترتيب المجامع الفاعلة، في مجتمع العصر، فله آياتٌ متشابهة. كذلك العلاقات التي في التّصوّر الموضوعيّ، فهي تشهد على قرابة شديدة. إنّ نمط الإحساس والحياة الوجدانيّة والنّوازع الغالبة، مُشاكلٌ بعضها لبعض. وحتّى الإرادة، فإنّها تتخيّر من الغايات ما كان إلى التّشابه أقرب، وتندفع نحو خيرات شبيهة، وتخضع لإلزامات قريبة بعضها من بعض. إنّ مهمّة التّحليل التّاريخيّ أن يكشف، في الغايات والقيم وأساليب الفكر العيانيّة، عن نقطة التقاء مشتركة، هي التي تحكم العصر. وبفضل هذا الأمر المشترك، يُصار إلى تحديد التّقابلات التي تجلّت في المقام. وإذاً، فبهذا النّحو، كلّ فعل، وكلّ فكرة، كلّ إبداع جماعيّ، وإجمالاً كلّ

جزء من هذه الكلّيّة التّاريخيّة يكتسب **دلالته** من علاقته بكلّيّة العصر، أو القرن. وحين يحكم المؤرخ، فإنّه يعتمد ما أحدثه الفرد في هذا المجموع، ويأخذ برؤيته وبفعله، من حيث تجاوزه أصلاً.

إنّ العالم التّاريخيّ، بوصفه كليّةً، وهذه الكلّيّة، بوصفها مجموعاً تفاعليًّا، وهذا المجموع، بوصفه مصدراً للقيم ورسماً للغايات، وباختصار بوصفه خلاقاً، ثمّ فهم هذه الكلّيّة انطلاقاً من ذاتها، وأخيراً تمركز القيم والغايات في القرون والعصور والتّاريخ الكلّيّ - تلك هي وجهات النّظر التي شأنها أن تحكم التّفكير بمجموع علوم الرّوح، الذي نحن إليه قاصدون. بهذه الصّورة، فإنّ العلاقة المباشرة بالحياة، من قيمها وغاياتها إلى الموضوع التّاريخيّ، قد استبدلت، شيئا فشيئا، في العلوم، وبحسب انقيادها إلى الصّلاحيّة الكليّة، بتجربة العلاقات المحايثة التي تنتظم، ضمن المجموع التّفاعليّ للعالم التّاريخيّ، القوّة الفاعلة والقيم والغايات والدّلالة والمعنى. والحقّ إنّه، على أرض هذا التّاريخ الموضوعي فقط، سيُصار، من ثَمّ، إلى طرح المشكل المتعلّق بإمكان استطلاع المستقبل ومداه، وإمكان أن نجعل حياتنا تابعةً لمقاصد مشتركة للإنسانيّة.

ففي المقام الأوّل، يتكوّن تصوّر المجموع التّفاعليّ لدى [156] صاحب المعيش(Erleber)، الذي تتواتر عنده الأحداث الباطنيّة، بحسب علاقات بنيويّة. وإنّ هذا المجموع ليُستدرك من بعد ذلك، وبفضل الفهم، عند أفراد آخرين. أمّا صورته الأساسيّة، فتنشأ لدى الفرد الذي يجمع في مجرى حياته بين الحاضر والماضي وممكنات المستقبل. إنّ مجرى الحياة هذا، يستأنف المجرى التّاريخيّ الذي وحدات الحياة تبعٌ له. ومن أجل أنّ شاهداً على حدث من الأحداث قد أدرك مجامع أوسع، أو أنّ تقريراً رواها، أمكن تصوّر الوقائع التّاريخيّة. ولمّا كانت الوقائع الجزئيّة ذات منزلة تحتلّها في سريان الزّمان، ومن ثَمّ تفترض، في كلّ شيء، نشوءها، ابتداءً من الماضي، مثل نتائجها التي تمتدّ كذلك إلى المستقبل، فإنّ كلّ حدوث يقتضي سيرورةً أوسع مدى، تجعل الحاضر، من بعد نفسه، يفضي إفضاءً إلى المستقبل.

أمّا سائر ضروب المجامع، فتكمن في الأعمال التي، إن عزلناها عن أصحابها، وجدناها تملك في نفسها حياتها وقوانينها الذّاتيّة. وقبل أن ننفذ إلى المجموع التّفاعليّ الذي نشأت فيه، فإنّا نتحصّل مجامع، مرجعها إلى العمل المكتمل. ذلك أنّه، في الفهم، يكون ظهور المجموع المنطقيّ، حيث تلتئم الأقاويل الشّرعيّة بعضها مع بعض، في مدوّنة قانونيّة. فمتى قرأنا ملهاة لشكسبير (Schakespeare)، تبيّن لنا أنّ أجزاء مقوّمة لحدث، متّصلة بحسب علاقات الزّمان والفعل، تُرفع، بفضل قوانين التّأليف الشّعريّ، إلى مرتبة وحدة هي، من الأوّل إلى الآخر، خارجة عن مجرى الفعل، وهي التي تربط بين أجزائه في كلّيّة.

.2

المجموع التّفاعليّ بما هو مفهوم أساسيّ لعلوم الرّوح

بيّن أنّنا نتحصّل العالم الرّوحيّ، لدى علوم الرّوح، على شاكلة مجامع تفاعليّة، مثلما تتكوّن في مجرى الزّمان. فالفعل والطّاقة وجريان الزّمان والحدوث، كلّ أولئك لحظات من شأنها أن تميّز البناء المفهوميّ لعلوم الرّوح. ومن هذه التّحديدات التي تمسّ المحتوى، تبقى الوظيفة العامّة للمفهوم، ضمن المجموع الفكريّ لعلوم الرّوح، بلا شرط شيءٍ، وهو الذي يقتضي تعيّنه وثباته في الأحكام، كافّة. أمّا معالم المفهوم، الذي يتشكّل محتواه من الرّبط، فينبغي أن تناسب نفس المطالب. مثلما أنّ الأقاويل التي تتألّف ضمنها المفاهيم، ليس بوسعها أن تحتمل، لا في ذاتها ولا في ما بينها، أيّة شناعات. إنّ هذه الصّلاحيّة غير المقيّدة بجريان الزّمان، والتي ملاك الأمر فيها اتّساق الفكر، وتحديد صورة المفاهيم، لا دخل لها، فيما يخصّ [157] محتوى المفاهيم التي لعلوم الرّوح، إن كان بإمكانه أن يمثّل مجرى الزّمان والفعل والطّاقة والصّيرورة.

وقد نرى، في بنية الأفراد، أثراً لانقيادٍ، أو لقوّةٍ دافعةٍ تبلغ كافّة الإنشاءات الأكثر تركيباً للعالم الرّوحيّ. ففي هذا العالم، تظهر قوى جامعة، تتجلّى بحسب اتّجاه معيّن ضمن المجموع التّاريخيّ. إنّ كافّة مفاهيم

علوم الرّوح، ومن حيث تمثّل جزءاً مّا من مقوّم المجموع التّفاعليّ، إنّما تتضمّن، في ذاتها، صفة السّيرورة والجريان والحدوث أو الفعل. وحيثما تكون أنحاء موضعة الحياة الرّوحيّة قد حُلّلت، بما هي كيانات مغلقة وعاطلة، إن جاز القول، فإنّ المهمّة التّالية ستكون، دوماً، تحصُّل المجموع التّفاعليّ الذي نشأت فيه هذه الأنحاء. ففي أقصى الأحوال، تكون مفاهيم علوم الرّوح، بهذا النّحو، تمثيلات تضطلع بتثبيت سيرورة مّا وتشديد بالفكر، لما هو جريان وميل إلى الحراك. إنّ العلوم النّسقيّة بالرّوح تنطوي كذلك على مهمّة بناء المفاهيم، التي ترفع إلى العبارة الاتّجاه المرسوم في الحياة، وغلبة التبدّل والقلق عليها، وقبل ذلك كلّه رسم الغايات الذي يُستكمل فيها. حينئذ، تظهر في علوم الرّوح التّاريخيّة والنّسقيّة المهمّة الأوسع لبناء العلاقات، في مثل هذه المفاهيم.

يرجع الفضل لهيغل، حين سعى، في كتاب **المنطق**، أن يرفع إلى العبارة سيل الصّيرورة الدّائم. ولكنّه وقع في الخطإ، من حيث بدا له أنّ هذا المطلب غير موافق لمبدإ التّناقض: فقد لاحت تناقضات لا حلّ لها، منذ استقرّ العزم على أخذ الواقعة التي تتّصل بسيلان **الحياة، بتفسيرها**. وإنّ حصول الخطإ واقعٌ، من قبلُ ومن بعدُ، انطلاقاً من الافتراض عينه، من حيث قضى بإدانة البناء المفهوميّ النّسقيّ، في المجال التّاريخيّ. ولمّا كان الأمر كذلك، أفضى المنهج الجدليّ لهيغل إلى جمود التكثّر الذي في الحياة التّاريخيّة، وجعل معارضو البناء المفهوميّ النّسقيّ للمجال التاريخيّ تكثّر الوجود يذوب في غور للحياة، لا قبَل لأيّ تمثّل به.

ولعلّنا، في هذه النّكتة، نبلغ فهم القصد الأعمق لفيشته. ففي النّفاذ الأشدّ للأنا إلى نفسه، لا يجدها جوهراً ولا وجوداً ولا معطًى، بل هي حياةٌ ونشاطٌ وطاقةٌ. أليس هو من بادر، قبل الجميع، إلى بناء المفاهيم الدّيناميكية(Energiebegriffe) للعالم التّاريخيّ.

.3

طريقة إثبات مختلف المجامع التّفاعليّة

[158] إنّ المجمـوع التّفاعليّ إنّما هو، في ذاته، غاية في التّعقيد، دوماً. أمّا نقطة الارتكاز التي يقوم عليها إثباته، فهي فعل مخصوص نبحث له، بمفعول رجعيّ، عن اللحظات التي أنشأته. فمن بين عوامل كثيرة، وحده عدد محدود يقبـل التّعيين، وله مغزى لهـذا الفعل. حين نبحث في اتّصال الأسـباب الذي أفضى إلى هذا التّحول، الذي شـهده أدبنا، والذي تجاوز بـه التّنوير، فإنّنا نَفرز مجموعات من الأسباب، ونبحث في تقدير موازينها، ونفرض، بنحو من الأنحاء، حدًّا على تسلسـل سببيّ لا محدود، بحسب أهمّيّة اللّحاظ، وبحسب غايتنا. على هذا النّحو، فإنّه، لتفسـير التّحوّل المقصود، علينا استظهار مجموع تفاعليّ. ومن جانـب آخر، فإنّا نعزل عن المجموع التفاعـليّ العيانيّ، بتحليله تحليلاً منهجيًّا، وبأخذه بحسـب وجهات نظر متباينة، مجامع جزئيّة، وهـذا التّحليل هو الذي يقوم عليه، بنحو خاصّ، التقدّم في العلوم النّسقيّة بالرّوح، وفي التّاريخ.

إنّ الاسـتقراء، الذي يقـف على الوقائع وعلى التّسلسـلات السّـببيّة، والتّأليف الذي يجمع، اسـتعانة بالاستقراء، تسـاوقات سببيّة، والتّحليل الذي يفـرّق بين مجامع تفاعليّة جزئيّـة، والمقارنة – في هذه الطّرائق بالأسـاس، وفي أشـباهها، تتكوّن معرفتنـا بالمجموع التّفاعليّ. ونحن نسـعى، في تطبيق هذه الطّرائـق عينها ،حـين نبحث في الإبداعات الباقيـة الحاصلة عن هذا المجموع التّفاعليّ – مثل اللّوحات والتّماثيل والقَصص والأنسـاق الفلسـفيّة والنّصوص الدّينيّـة والمدوّنـات القانونيّة. ففيها، يختلف المجموع بحسـب السّـمات التي تميّزها، ولكنّ تحليل الأثر، بوصفه كُلاً على أسـاس استقرائيّ، وإعادة البناء التأليفيّة للكلّ بحسـب العلاقة التي بين أجزائه، على أساس استقرائيّ أيضاً، وتحـت إمرة الحقائق العامّة، أمور تلتئم، هاهنا أيضاً، بعضها مع بعض. إنّ اتّجاه الفكر هذا نحو المجموع، يتعلّق به، في علوم الرّوح، اتّجاه آخر يبحث، بسيره مـن الجزئيّ إلى الكلّيّ، والعكس بالعكس، عـن انتظامات ضمن المجامع التّفاعليّة. وفي هذا المقام، تنكشـف العلاقة، في أشـمل مدى لها، والتي تخصّ

التقيّد المتبادل بين أصناف الطّرائق. والتّعميمات إنّما تصلح لتشكيل المجامع، أمّا تحليل المجموع العيانيّ والكلّيّ إلى مجامع جزئيّة، فهو السّبيل الأمثل لاكتشاف حقائق كلّيّة.

[159] غير أنّنا، حين نعاين الطّريقة المتّبعة لإثبات المجامع الفاعلة في علوم الرّوح، يتبيّن لنا الفرق الكبير، الذي يفصلها عن نظيرتها التي مكّنت للنّجاح الباهر لعلوم الطّبيعة. فهذه العلوم قاعدتها هي التّساوق المكانيّ للظّاهرات. وإنّ قابليّة العدّ والقيس لكلّ ما هو متحيّز بالمكان أو متحرّك به، هي التي تمكّن من الكشف عن القوانين الكلّيّة الدّقيقة. ولكنّ المجموع التّفاعليّ الباطنيّ، ليس إلاّ اصطناعاً فكريًّا (hinzugedacht)، لا قبل لنا بالاطّلاع على عناصره القصوى. وعكس ذلك، مثلما رأينا، فإنّ الوحدات القصوى للعالم التّاريخيّ، إنّما هي معطاة، في العيش وفي الفهم. أمّا سمة الوحدة التي تميّزها، فهي قائمة على المجموع البنيويّ، حيث التّصوّر الموضوعيّ والقيم ورسم الغايات متعلّق بعضها ببعض. فضلاً عن ذلك، فنحن نعيش هذه السّمة التي للوحدة الحيويّة، من حيث إنّ ما هو موضوع في إرادتها بالذّات فقط، بإمكانه أن يكون غاية، وما هو ملحوظ في فكرها،على أنّه حقيقة فقط هو الحقّ، وما له علاقة موجبة بإحساسها فقط، ينطوي على القيمة. إنّ لازم هذه الوحدة الحيويّة، هو الجسد الفاعل والمتحرّك، بناء على نزوع باطنيّ. فالعالم الإنسانيّ الاجتماعيّ التاريخيّ قائم على هذه الوحدات الحيويّة النّفسيّة الطّبيعيّة. ذلك هو الأمر اليقين الحاصل من التّحليل. وحتّى المجموع التّفاعليّ لهذه الوحدات، فإنّه يكشف عن صفات مخصوصة ليس لها أن تستوفي العلاقات الّتي بين الوحدة والكثرة، بين الكلّ والجزء، بين التّأليف والتّفاعل.

وقد نذهب إلى أبعد من ذلك، فنقول: إنّ الوحدة الحيويّة هي مجموع تفاعليّ، له الفضل، بإزاء مجموع الطّبيعة، لكونه أمراً معيشًا، أجزاؤه الفاعلة لا يمكن قيسها بالكثافة، بل تقويمها فقط، والفرديّة فيه لا يمكن اقتطاعها ممّا هو جماعيّ في الوجود الإنسانيّ، مادامت الإنسانيّة ليست شيئًا غير مجرّد نوع غير محدّد. إلى ذلك، فإنّ كلّ حالة جزئيّة في الحياة النّفسيّة، هي مقامٌ

جديدٌ للوحدة الحيويّة برمّتها، صلة لكلّيتها تربطها بالأشياء والنّاس، وأنّه، لمّا كان كلّ تعبير عن الحياة صادراً عن جماعة، أو منتسباً إلى مجموع تفاعليّ لمنظومة ثقافيّة، هو محصّلة لوحدات حيويّة متضافرة، فإنّ للأجزاء المقوّمة لهذه الإنشاءات المركّبة من السّمات ما يناسبها. أيًّا كانت متانة السّيرورة النّفسيّة التي تنتسب إلى مثل هذه الكلّيّة، والتي بفضلها يمكن تحديدها بالقصد الذي في المجموع التّفاعليّ، فإنّ هذه السّيرورة ليست دوماً محدّدة تحديداً مانعاً، بهذا القصد. فالفرد الذي تُستكمل فيه، إنّما ينخرط بوصفه وحدة حيويّة ضمن المجموع التّفاعليّ؛ وهو في تعبيره عن نفسه [160]، إنّما يفعل على نحو ما هو كلٌّ. وأمّا الطّبيعة، وبفعل تفرّق المحسوسات، ومن حيث إنّ كلّ واحد منها ينطوي على دائرة حسيّة ذات تكوين متجانس، فهي تنقسم إلى أنظمة متباينة، كلّ واحد منها هو من السّنخ نفسه. إنّ الموضوع عينه، كالجرس مثلاً، هو صلب، له لون البرونز، وبإمكانه، حين نطرقه طرقاً، أن يُحدث مجموعة من الأصوات؛ بهذه الصّورة، فإنّ لكلّ واحدة من خواصّه، موضعها ضمن أنظمة التّصوّر الحسّيّ؛ وأمّا الاتّساق الدّاخليّ لهذه الخواصّ، فليس ممّا يُعطَى إلينا. ففي العيش أكون حاضراً، تلقاء نفسي، بوصفي مجموعاً. وكلّ حال يتبدّل يحمل مُقاماً للحياة بكلّيّتها. والأمر نفسه في كلّ تعبير للحياة، يدخل في نطاق الفهم، حيث الحياة برمّتها هي الفاعلة باستمرار. فكذلك لا تُعطى لنا، لا في العيش ولا في الفهم، أنساق متجانسة، من شأنها أن تمكّن من اكتشاف قوانين التّغير. إنّ الجمع والمضاهاة يتأتّيان إلينا بالفهم، وهو الذي يجعلنا نتبيّن، إلى ما لا نهاية له، التّفاريق الكثيرة التي تكتنف كلّ فصل، من الفوارق الكبيرة بين الأعراق والعائلات والشّعوب، إلى حدّ التكثّر اللاّنهائيّ للأفراد. وإذاً، ففي علوم الطّبيعة يسود قانون التغيّرات، وأمّا في علوم الرّوح، فيسود تصوّر الكيان الفرديّ يرتفع من الشّخص المفرد إلى الفرد المسمّى إنسانيّةً، والطّريقة المقارنة التي تنهض لإدراج هذه الكثرة الفرديّة تحت ترتيبٍ مفهوميٍّ.

تنتج، عن هذه العلاقات، حدود علم الرّوح، سواء بالنّظر إلى دراسة علم النّفس، أو دراسة الفنون النّسقيّة، مثلما يتعيّن على هذه الحدود أن تتبيّن في ما

يتلو بالتّفصيل، على صعيد فقه المنهج. وإن أخذنا الأمر بعموم، تبيّن لنا أنّ علم النّفس، وكذا سائر الفنون النّسقيّة، ستكون لها سمة وصفيّة وتحليليّة ذات أهمّيّة. هاهنا الموضع الذي تتنزّل فيه مباحثاتي السّابقة حول الطّريقة التّحليليّة في علم النّفس، وفي العلوم النّسقيّة بالرّوح. وإنّي أعتمدُ عليها هاهنا اعتماداً تامًّا[أ].

.4

التّاريخ وفهمه بواسطة العلوم النّسقيّة للرّوح

إنّ المعرفة التي تنتجها علوم الرّوح تُستكمل، مثلما تبيّنا، في التّقيد المتبادل بين التّاريخ، وبين الفنون النّسقيّة؛ وحيثما يكون قصد الفهم، في كلّ حالة [161]، صادراً عن صياغة مفهوميّة، يكون ابتداؤنا بالخواصّ العامّة للمعرفة التّاريخيّة.

المعرفة التّاريخيّة

إنّ أخذ المجموع التّفاعليّ الذي يشكّله التّاريخ، ينطلق، بداءةً، من نقاط جزئيّة تتّصل بها في الفهم، ومن خلال العلاقة التي تصلها، بخبرة الحياة، بقايا متجانسة من الماضي؛ فما يحيط بنا، عن قرب، يصير، عندنا، وسيلة لفهم البعيد والماضي. أمّا شرط تأويل هذه البقايا التّاريخيّة، فقد يتشكّل من القيام في الزّمان، ومن الصّلاحيّة التي تؤخذ، بحسب الكلّيّ البشريّ، من حيث تميّز كلّ ما يُنقل إليها. بهذا النّحو، ننقل معرفتنا بالأعراف والعادات والتّشكيلات السّياسيّة والمسارات الدّينيّة، وأمّا الذي يخصّ الافتراض الأخير لهذا النّقل، فهو يرجع، دوماً، إلى المجامع التي يعيشها المؤرّخ في نفسه. إنّ الخليّة الأصليّة للعالم التّاريخيّ هي المعيش، حيث تجد الذّات وسطاً لها في المجموع التّفاعليّ للحياة. وهذا الوسط فاعلٌ في الذات، وهو مفعولٌ به. إذ يتشكّل من المحيط الفيزيائيّ والرّوحيّ. ففي كلّ جزء من العالم التّاريخيّ، ثمة نفس

أ- «**أفكار من أجل علم نفس وصفيّ وتحليليّ**»، تقارير جلسة أكاديميّة العلوم ببرلين، 1894 (**الأعمال**، المجلّد V)؛ راجع «**دراسات حول تأسيس علوم الرّوح**»، ص. 332 وما يليها (المجلّد VII، ص. 12 وما يليها)؛ «**مقدمة في علوم الرّوح**»، 1883 (**الأعمال**، المجلّد I) بخصوص هذه المسألة، سيغفارت، **المنطق** (Logik)، II، 3، ص. 633 وما يليها.

الاتّصال بين سريان الحدوث النفسيّ في صلب المجموع التّفاعليّ، وبين الوسط المحيط. وقد تظهر، هاهنا، مهمّات يطرحها تقدير آثار الطّبيعة على الإنسان، وإثبات تأثير المحيط الرّوحيّ فيه.

كذلك الشّأن في الصّناعة، حيث يكون العمل على المادّة الأوّليّة بطرق مختلفة، وأمّا ما تبقّى من الماضي، فإنّ إجراءات كثيرة، شأنها أن ترفعه إلى الفهم التّاريخيّ التّامّ. إنّ النّقد والتأويل والمنهج، والتي تضفي كلّها الوحدة على فهم سيرورة تاريخيّة، [هي أمور] مشتبكٌ بعضها ببعض. بيد أنّ الأمر اللافت للنّظر، أنّه ليس مجرّد تأسيس لعمليّة على أخرى، بل إنّ النّقد والتّأويل والتّأليف الفكريّ أمور تتباين، بحسب مسائلها؛ وإنّ حلّ كلّ واحد من هذه المسائل يقتضي، دوماً، أن نسلك سبلاً أخرى، نغنم منها رؤى نكتسبها.

ومع ذلك، فهذه العلاقة نتيجتها هي المنوال الذي كان، بحسبه، تأسيس المجموع التّاريخيّ، راجعاً دوماً إلى تشابك إجراءات، ليس قابلاً، إطلاقاً، أن يُتمثل منطقيًّا تمثلاً تامًّا، وتبعاً لذلك، لا يمكن تسويغه بحجج دامغة إزاء الرّيبيّة التّاريخيّة. لنذكُر الاكتشافات الكبرى لنيبور، حول تاريخ روما القديمة. فمن حيث أتيتَهُ [162]، وجدتَ نقده غير قابل للفصل عن إعادة بنائه للجريان الحقيقيّ [للأحداث]. ولقد كان عليه أن يثبت النّحو التي تشكّل به التّراث القائم الذي يخصّ تاريخ روما القديمة، وما يمكن أن يُستخلص من النّتائج، حول نشأتها من جهة القيمة التّاريخيّة التي تنطوي عليها. مثلما كان عليه، في الحين نفسه، أن يجرّب أن يستنبط، بناءً على حجاج قائم على الأمور نفسها، الملامح الكبرى للتّاريخ الفعليّ. لا مراء أنّ هذه الطّريقة المنهجيّة واقعة في دور لا محالة، إن نحن طبّقنا قواعد استدلال محكم. فحين كان نيبور، في نفس الوقت، يستعمل البرهان بالقياس، أخذاً في الحسبان التّطوّرات الشّبيهة، كانت المعرفة بهذه التّطوّرات واقعة في الدّور نفسه، وأمّا البرهان بالقياس الذي استخدم هذه المعرفة فلم يكن ليبلغ أيّ يقين قاطع.

والحقّ إنّه، حتّى المصادر المعاصرة لما جرى، ينبغي فحصها، ابتداءً من جهة التّصوّر الذي يعرب عنه راوية الخبر، وما يستحقّ من التعديل[87] وصلته بسير الأحداث. كلّما بعُدت روايات الأحداث في الزّمان، انتقصت مصداقيّتها، اللّهمّ إلاّ إذا ما كانت قيمة العناصر المقوّمة لمثل هذه الرّواية قابلة للإثبات، وذلك بواسطة الردّ إلى أخبار أقدم معاصرة للأحداث نفسها. إنّ للتّاريخ السّياسيّ للعصر القديم، الذي يستند إلى الوثائق، قواعد متينة، مثل تاريخ العالم الحديث، حيث حُفظت الأعمال التي تشكّل منها سير الأحداث التّاريخيّة. بيّنٌ أنّ المجموعات الوثائقيّة المنهجيّة والنّقديّة، والإقبال الحرّ للمؤرّخ على الأرشيفات، هي التي تمكّن، في المقام الأوّل، لمعرفة يقينيّة بالتّاريخ السّياسيّ. وإنّ لهذه المعرفة القدرة على الوقوف، بجدارة، أمام الرّيبيّة التّاريخيّة، بالنّظر إلى الوقائع، وعلى هذه الأسس المتينة يقام، بواسطة تحليل المصادر في أصولها، وفحص وجهة نظر الرّواة، بناء ثان له وجودٌ شَبهيٌّ تاريخيّ أصحاب الفطر الفائقة، من غير أهل العلم، هم الأقدر على الاحتجاج على فائدته. وقد نرى أنّ هذا البناء الثّاني، لا يبلغ حقّا معرفة يقينيّة بدوافع الفاعلين، قدر نجاحه في بلوغ الأفعال والأحداث، وأمّا الأخطاء التي نحن عرضة لها، باستمرار، بخصوص وقائع جزئيّة، فلا تجعل الكلّ عرضة للتّشكيك أصلاً.

يجد العلم التّاريخيّ نفسه، قدّام ظاهرات حاشدة، في مقام أفضل من ذلك الذي يتعلّق بتصوّر المسار السّياسيّ، ولعلّ ذلك أحرى أن يكون، حين يخصّ الأمر أعمالاً فنّية أو علميّة يتوقّف عليها التّحليل.

أطوار الفهم التّاريخيّ

[163] إنّ التّحكّم التّدريجيّ في المادّة التّاريخيّة، إنّما يُصار إلى استكماله، بحسب أطوار متعدّدة، تسرّبت إلى غيابات التّاريخ، شيئًا فشيئًا.

ذلك أنّ هنالك انشغالات كثيرة تؤدّي، في البدء، إلى **سرد** ما قد حدث. إنّها الحاجة الأكثر أصليّة، تلك التي يُستجاب لها، قبل كلّ شيء

– الفضول الدّافع إلى الأمور الإنسانيّة، وما كان متعلّقاً بالوطن بخاصّة. هكذا تبرز، في الحين نفسه، النّخوة القوميّة والوطنيّة. بهذه الصّورة، ينشأ فنّ السّرد، ومثاله هيرودوتس، هو المثال الخالد. بيد أنّ الاتّجاه إلى **التّفسير** هو الاتّجاه الغالب. إنّ الثّقافة الأثينيّة، في زمن ثوكيديدس، توفّر له أوّل الشّروط. فالملاحظة الدّقيقة، شأنها أن تستنبط الأفعال من دوافعها النّفسيّة؛ ونحن نفسّر، بناءً على القوى العسكريّة والسّياسيّة للدّول، ما بينها من نزاعات حول النّفوذ، وندرس آثار الهيئات السّياسيّة. وحين يعتني مفكر سياسيّ كبير، مثل ثوكيديدس، بإيضاح الماضي، اعتماداً على دراسةٍ متأنّيةٍ للمجموع التّفاعليّ الذي ينطوي عليه، يتبيّن لنا، حينئذ، أنّ التّاريخ يحمل أنباء المستقبل. فاعتماداً على البرهان بالقياس، كلّما عرفنا تتالياً سببيًّا سابقاً، وكانت الأطوار الأولى للسّيرورة قد ظهرت على شبَه به، جاز لنا أن ننتظر دخولاً لاحقاً لسيرورة مشابهة. فهذا البرهان، الذي أقام عليه ثوكيديدس ما يحمله التّاريخ من أنباء عن المستقبل، له فعلاً دلالة حاسمة للفكر السّياسيّ. ومثلما هو الحال في علوم الطّبيعة، فإنّ من شأن الانتظام الذي في المجموع التّفاعليّ أن يمكّن أيضاً للتنبّؤ في التّاريخ، ولفعل مبنيّ على المعرفة. ولئن كان المعاصرون للسّفسطائيّين قد درسوا، من قبلُ، الدّساتير، بما هي قوى سياسيّة، فإنّا نجد، عند بوليبيوس، علماً تاريخيًّا، حيث يمكّن **النّقل** المنهجيّ للعلوم **النّسقيّة** للرّوح إلى مستوى تفسير المجموع التّفاعليّ التّاريخيّ، من إدراج تأثير القوى الدّائمة، مثل تلك التي ترجع إلى الدّستور والتّنظيم العسكريّ والتّمويلات، في صلب الطّريقة التّفسيريّة. لقد كانت المسألة، عند بوليبيوس، هي التّفاعل بين الدّول، من بداية الحرب بين روما وقرطاج، إلى تدمير قرطاج وكورنتيا، التي كانت تشكّل العالم التّاريخيّ للرّوح الأوروبيّ، ولقد بادر، حينئذ، بناءً على دراسة القوى الدائمة الفاعلة في هذه الدّول، إلى استنباط الحوادث السّياسيّة المختلفة. وهو إنّما أقبل على وجهة نظر التّاريخ الكلّيّ، من حيث جمع هو ذاته في نفسه، بين الثّقافة النّظريّة الإغريقيّة ودراسة [164] السّياسة الخالصة، وفنّ الحرب، كما وجدهما في وطنه، وبين دراية بروما لم تكن لتيسّرها له غير معاشرة الزّعماء السّياسيّين للدّولة العالميّة الجديدة. والحقّ

إنّ قوى روحيّة مختلفة صارت، حينها، فاعلة، في زمن بوليبيوس، إلى حدّ ماكيافيلي، وغويتشيارديني، وأوّلى من ذلك التّعميق اللاّنهائيّ للذّات بذاتها، ومعه توسيع الأفق التّاريخيّ؛ غير أنّ كلا المؤرّخين الإيطاليّيْن العظيميْن، وفي ما اتّبعا من طرائق، إنّما سارا على سُنّة بوليبيوس.

إنّ طوراً جديداً من العلم التّاريخيّ لم يكن ليُبلغ إلاّ في القرن 18. فقد طُرح، هاهنا، بالتّوالي، مبدآن كبيران، [أوّلهما] أنّ المجموع التّفاعليّ العيانيّ، مثلما هو مستظهر، بواسطة المؤرّخ، من خارج السّيلان الأعظم للتّاريخ، ومأخوذ كموضوع تاريخيّ، قد **فُكّك إلى مجامع جزئيّة**، مثل التي تتعلّق بالحقّ والدّين والأدب، والتي تؤخذ ضمن وحدة قرن مّا. ولعلّ ذلك يفترض أنّ رؤية المؤرّخ للتّاريخ السّياسيّ، قد انقلبت، ناحية تاريخ الثّقافة، وأنّه، في كلّ ميدان من ميادين الثّقافة، صارت وظيفته منقولة أصلاً إلى المعرفة التي توفّرها العلوم النّسقيّة للرّوح، وأنّ فهم تضفر مثل هذه المنظومات الثّقافية قد بات أمراً مفعولاً. إنّ علم التّاريخ الحديث قد ابتدأ، في عهد فولتار. أمّا المبدأ الثّاني الذي بان حينها، فهو مبدأ **التّطوّر**، منذ فنكلمان، ويوستوس موزر[88] (Justus Möser)، وهردر. ومفاد هذا المبدإ أنّه، في مجموع تفاعليّ تاريخيّ، ثمّة خاصّية أساسيّة جديدة فيه، تعني أنّه علينا أن نقطع من الدّاخل سلسلة من التّحوّلات، بناءً على ما لها من الماهيّة، كلّ واحد منها غير ممكن إلاّ على أساس السّابق.

إنّ مختلف هذه الأطوار، إنّما تدلّ على آنات، ما إن تُتحصّل حتّى تبقى حيّة في العلم التّاريخيّ. فالفنّ المرح للسّرد، والتّفسير العميق وتطبيق المعرفة النّسقيّة عليه، والتّحليل إلى مجامع تفاعليّة جزئيّة، ومبدأ التّطوّر، كلّها آنات يدخل بعضها في بعض، ويقوّي بعضها بعضاً.

تمييز المجموع التّفاعليّ بحسب الموضوع التّاريخيّ

إنّ دلالة تحليل المجموع التّفاعليّ العيانيّ، والتأليف العلميّ للمجامع التّفاعليّة الجزئيّة المتضمّنة فيه، قد تبيّنت لنا الآن بنحو أوضح فأوضح.

والمؤرّخ ليس من شأنه أن ينظر، انطلاقاً من نقطة مّا، في العقدة التي تشدّ الأحداث بكلّ وجوهها، إلى ما لا نهاية له؛ ذلك أنّ هنالك، بالأحرى، لدى وحدة الموضوع الذي يشكّل غرض المؤرّخ، [165] مبدأ اختيار، هو معطى في المهمّة التي يناط بها تحصّل هذا الموضوع، بعينه. فالعمل على الموضوع التّاريخيّ، لا يقتضي أن نفلح في انتزاعه من مجال المجموع التّفاعليّ العيانيّ، فحسب، إذ أنّ الموضوع ينطوي كذلك على مبدإ اختيار. إنّ سقوط روما، أو تحرير هولندا، أو الثورة الفرنسيّة، إنّما تتطلّب اختيار حوادث أو مجامع تكون، بالنّظر إلى الإمبراطوريّة الرّومانيّة المنهارة وهولندا المحرّرة والثّورة المنجزة، أسباباً، منها الجزئيّ، ومنها العامّ، وقوى فاعلة، وذلك بمختلف تشكّلاتها الممكنة. وقد يجب على المؤرّخ الذي يعمل على المجامع التّفاعليّة، أن يميّز، وأن يعقد الرّباط، فلا يتنبّه العارف بالدّقائق إلى أيّ إهمال، من أجل أنّ كلّ أمر جزئيّ يتمّ تمثيله في العلامات الغالبة على المجموع التّفاعليّ الذي التأم بهذا النّحو. وليس من شأن ذلك أن يختزل فنّ العرض عنده، بل هو محصولٌ لضرب مخصوص من النّظر. وإذاً، فإن محّصنا هذه المجامع على متانتها وجودة تقسيمها، تبيّن لنا، هاهنا، مرّة أخرى، كيف إنّ تأمّلها ينشأ من الحياة النّفسيّة، وذلك بفضل التّرابط بين تراكمات الفهم التّاريخيّ للمنابع، وبين التّصوّر الأعمق للمجامع. فإن نحن أمعنّا النّظر في النّحو الذي يبدو عليه المجموع التّفاعليّ، في الأحداث التّاريخيّة الكبرى، مثل نشأة المسيحيّة والإصلاح والثّورة الفرنسيّة ومعارك الاستقلال القوميّ، جاز لنا أن نتصوّره، بما هو تكوين لقوّة جامعة، لا يمنعها عن سبيلها المباشر أيّ مانع. ونحن واجدون، دوماً، أنّ ضربين من القوى قد اجتمعت فيه. منها قوى، هي اشتدادات ترجع إلى الشّعور بوجود حاجات ملحّة لم يتمكّن المعطى من إشباعها، وإلى الشّوق الذي يحصل جزافاً، وإلى تزايد للنّزاعات والصّراعات، وكذلك إلى الوعي بعدم كفاية القوى اللازمة لحفظ الموجود. وأمّا القوى الأخرى، فإنّها تنبعث من طاقات دافعة، من عزم واقتدار وإيمان. وهي تقوم على غرائز قويّة لأناس كثر، ولكنّها لا تتّضح ولا تشتدّ إلاّ بتجارب، هي لفطر فائقة. ولمّا كانت هذه الاتّجاهات الموجبة منبثقة من الماضي، ومتطلّعة إلى المستقبل، كانت خلاّقة بالضّرورة. وقد تنطوي

في ذاتها على المثال، وتتّخذ شكل الحماسة(Enthusiasmus) وما فيه من ضرب مخصوص من المواصلة ومن الانتشار.

فمن ذلك نستنتج القضيّة العامّة التي مفادها أنّه، في المجموع التّفاعليّ لكبرى الحادثات العالميّة، تكون العلاقة بين الضّغط والاشتداد والشّعور بعدم كفاية الحال القائم [166] – وإذاً بمشاعر ذات سمة سلبيّة وبإنكارات – هي التي تشكّل أساس الفعل الذي يُحمَل، بالشّعور الإيجابيّ بالقيم، إلى أهداف وتحديدات لغايات مطلوبة. وإنّه، بقدر تضافر هذين الأمرين، تحدث التحوّلات الكبرى في العالم. وأمّا في المجموع التّفاعليّ، فيكون الفاعل الحقّ متكوّناً من الأحوال النّفسيّة التي تجد صيغة لها في قيمة وخير وغاية، وأنّه، من بينها، يجب أن نأخذ في حسباننا قوى فاعلة، لا مجرّد انقيادات نحو منافع ثقافيّة، ولكن كذلك إرادة القوّة، بما في ذلك النّزوع إلى اضطهاد الآخرين.

تمييز المجامع التّفاعليّة في التّاريخ من خلال الطّريقة التّحليليّة.

1. المنظومات الثقافيّة

لقد رأينا أنّ تحديد موضوع الأثر التّاريخيّ، يرافقه، من قبلُ، اختيار للأحداث والمجامع. غير أنّ التّاريخ يتضمّن نسقاً ترتيبيًّا، بناءً عليه يكون المجموع التّفاعليّ العيانيّ مبنيًّا على ميادين جزئيّة، قابلة للعزل، حيث تُستكمل أعمال متفرّقة، حتّى إنّ الحوادث الطّارئة على أفراد كثر، ممّن ينتسبون إلى عمل مشترك، تشكّل مجموعاً تفاعليًّا موحّداً ومتجانساً. ولقد سبق أن أوضحت، في ما مضى، هذه العلاقة.[أ] إذ يقوم عليها البناء المفهوميّ الذي له الفضل في أنّ مجامع ذات سمة كلّيّة تصير معروفة لدى العلم التّاريخيّ. إنّ التّحليل والعزل، اللذين ييسّران تمييز مثل هذه المجامع التّفاعليّة، هما المسار الحاسم الذي ينبغي على التّحليل المنطقيّ لعلوم الرّوح أن يفحص عنه. أمّا مضاهاة هذا التّحليل لنظيره، الذي نكشف به المجموع البنيويّ للوحدة الحيويّة النّفسيّة، فأمر ظاهر للعيان.

أ- **مقدمة في علوم الرّوح**، ص. 52 وما يليها (**الأعمال**، مجلد I، ص. 42 وما يليها).

إنّ المجامع التّفاعليّة الأبسط والأكثر تجانساً، حيث يتحقّق فيها عمل ثقافيّ، هي التّربية والحياة الاقتصاديّة والحقّ والوظائف السّياسيّة والأديان والتمدّن والفنّ والفلسفة والعلم.

سأبتدئ بالنّظر في الخواصّ الذّاتيّة لمثل هذه المنظومة.

من البيّن أنّ إجراءً يُستكمل فيها بهذه الصّورة، يجسّم الحقّ الشّروط الجابرة من أجل اكتمال العلاقات الحيويّة. أمّا الشّعر، فماهيّته أن يعبّر عمّا هو معيش، وأن يعرض موضعة للحياة، بحيث يكون الحدث الذي يعزله الشّاعر قد تجلّى بقوّة في دلالته، بالنّسبة إلى كلّيّة الحياة. ففي هذا الإجراء، نجد أفراداً [167]، وقد تعلّق بعضهم ببعض، وحوادث جزئيّة تتعلّق فيها بالمجموع التّفاعليّ للعمل الذي ينتمي إليها. لذلك، فإنّ هذه الحوادث، إن هي إلاّ عناصر من مجموع شأنه أن يحقّق العمل.

إنّ القواعد الحقوقيّة للمدوّنة القانونيّة، والمقاضاة التي يتجادل الأطراف في أثنائها، لدى المحكمة، حول الميراث بحسب أحكام المدوّنة القانونيّة، وقرار هيئة المحكمة وتنفيذه: هاهنا، تظهر سلسلة مطوّلة من الحوادث النّفسيّة المختلفة؛ كثيرون هم الأشخاص الذي يشاركون فيها؛ وكثيرة هي أنحاء التّدافع بين بعضهم بعضاً، حتّى يمكن لهم أن يفضّوا، في نهاية المطاف، المشكل القانونيّ الذي فرضه ظهور وضع حيويّ، بعينه.

وأمّا استكمال العمل الشّعريّ، فمتّصل، في رتبة أعلى بكثير، بسيرورة موحّدة في نفس الشّاعر؛ ولكن الشّاعر، أيّ شاعر، ليس بوسعه أن يكون المبدع الوحيد لأثره؛ فهو يستلهم حدثاً من الأسطورة، ويعثر على الشّكل الملحميّ الذي يرفع به هذا الحدث إلى منزلة الشّعر، وهو ينظر في الأثر الذي تحدثه مختلف المناظر عند أسلافه، ويستخدم الوزن، ويأخذ تصوّره لدلالة الحياة من الحكمة الشّعبيّة، أو من أكابر النّاس، وهو محتاج إلى من يستمع إليه ويستمتع بذلك، ومن ينطبع بالأثر الذي تُحدثه أبياته، حيث يتحقّق حلمه بإيقاع ذلك الأثر. بهذا النّحو، يتجسّد الإجراء الذي يختصّ به الحقّ والشّعر

وأيّــة منظومة ثقافيّة غائيّــة في مجموع تفاعليّ هو قائم، بنــاءً على حوادث معيّنة متّصلة بالعمل المقصود، على أفراد بأعيانهم.

إنّ خاصّية ثانية، في المجموع التّفاعليّ لمنظومة ثقافيّة، من شأنها أن تظهر للعيان. فالقاضي، وإلى جانب الوظيفة التي يضطلع بها في الميدان القانونيّ، إنّما ينتمي إلى مجامع تفاعليّة أخرى كثيرة؛ إنّه يتصرّف، وفقاً لمصلحة عائلته، وله عمل اقتصاديّ ينشغل به، كما ينهض لوظائفه السّياسيّة، وقد يعنّ له أن ينْظِم أبياتاً من الشّعر. هكذا لا يكون الأفراد متّصلين بالكلّيّة بهذا المجموع التّفاعليّ، ولكن في صميم كثرة العلاقات السّببيّة، فإنّ السّيرورات لا يتعلّق بعضها ببعض إلاّ ما كان منها منتسباً إلى نسق بعينه، مثلما أنّ الفرد مأخوذ في مجامع تفاعليّة متباينة.

ولعلّ المجمــوع التّفاعليّ الذي يصدر عن مثل هــذه المنظومة التّفاعليّة يتحقّق، حين يجعل لكلّ واحد من أعضائه موضعاً مخصوصاً. وأمّا ما يشكّل دعامة صلبة لكلّ واحدة من هذه المنظومات، فهم الأشخاص الذين يعتبرون أنّ السّــيرورات التي تدخل في العمل المقصود هي التي تحدّد الشّــغل الشّاغل لحياتهم، ســواء كان ذلك بسبيل الإذعان، أو من قبَل الاتّصال بين الإذعان وبين الحرفة. وإنّه ليظهر من بين هؤلاء الأشــخاص من يرى إلى القصد [168] لاســتكمال مثل هذا العمــل، ويتجوهر بــه بنحو من الأنحــاء، حيث يُصار إلى الجمــع بين المهــارة والحرفة بممثّلين لهذه المنظومــات الثّقافيّة. وأخيراً، فإنّ الأركان الفعليّــة للإبــداع، في مثل هــذه الميادين، إنّما هــم [أصحاب] الفِطَر الفائقــة – مثــل واضعي الأديان، ومكتشــفي رؤية فلســفيّة جديــدة للعالم، والمخترعون العلميّون.

فكذلــك يوجد، في مثل هذه المجامع التّفاعليّة، شيء من التّدافع: أنّ اشــتدادات متزايدة في مدار أوسع، تدفع إلى إشباع الحاجة؛ وأنّ الطّاقة المولّدة تجد لها ســبيلاً حتّى تتحقّق مرضاتها، أو أنّها تســتحثّ الفكــرة الخلاّقة التي يتلقّفها المجتمع، ويلحق بها صُنّاعها والقابلون بها من بعدهم.

فلنواصــل التّحليل، ونقول: إنّ كلّ منظومــة ثقافيّة من هذا الضّرب، من شــأنها أن تستكمل إجراءً مّا، إنّما تحقّق فيها قيمة مشتركة بين كلّ من

أسـهم فيه. وأمّا ما يحتاج إليه الفرد ولا يقدر مع ذلك على بلوغه، فإنّه يغنمه من عمل الجميع – من قيمة هي إبداع جماعيّ شـامل له، بمقدوره أن يكون طرفاً فيـه. إنّ الفرد يحتاج إلى حفظ حياته وملكه وجمع أسرته؛ غير أنّ الوازع المطلـق للجماعة فقط، هو الذي يلبّي هـذه الحاجة، عبر حفظ الأحكام التي ترعـى الحياة الجماعيّة فرضاً، وتمكّن من صيانـة تلكم المصالح. وهو يعاني، في الأطـوار الأوليّة لنموّه، مـن وزر القوى الغالبة عليه، والتي هي خارجة عن الرّبـوع الضيّقـة التي يتحرّك فيها قومه، أو شـعبه؛ ولكـن الذي يهوّن من هذا الوزر، هو ابتداع الاعتقاد الدّينيّ، بواسـطة الرّوح الجماعيّ. فإنّه، في كلّ واحـدة من هذه المنظومات الثّقافيّة، وعـلى قدر ماهيّة العمل وما يصلح له من المجموع التّفاعليّ، ينشـأ نظام من القيم؛ ففي الجهد المشترك لاستكمال هذا العمل يكون خلقه؛ حينئذ، تظهر أنحاء لموضعة للحياة، حيث تركّز الجهد، وتنظيمات تسخّر لاستكمال هذه الأعمال في المنظومات الثّقافيّة – كالمدوّنات القانونيّة والآثار الفلسفيّة والأشعار. فالخير الذي كان العمل ينشغل بتحصيله هو بين أيدينا الآن، وهو لا ينفكّ عن بلوغ أعلى مراتب الكمال.

إن أجـزاء مثل هذا المجموع التّفاعليّ تكتسي دلالتها، عبر العلاقة التي تربطهـا بالكليّة، بوصفها عماداً للقيم وللغايات. ذلك أنّ الأجزاء التي يلتئم بها مجـرى الحياة، إنّما هي في المقـام الأوّل، وبما لها من العلاقـة بالحياة وبقيمها وغاياتهـا وبالمكان الذي يتّسـع لشيء مّـا، ذات دلالة. وإذاً، فـإنّ الأحداث التّاريخيّـة ليس لها أيّة دلالة، إلاّ بقدر كونها أطرافا في مجموع تفاعليّ، تتضافر مع غيرها لتحقيق القيم والغايات التي من شأن الكلّ.

[169] ونحـن، إذ نبقـى عـلى حيرتنـا إزاء المجموع المعقّـد للحدوث التّاريخـيّ، فلا ندرك منه لا بنية ولا انتظامـات ولا تطوّراً، فإنّ كلّ مجموع تفاعـليّ يتحقّـق فيه عمل الثقافـة يفصح عمّا له مـن بنية خاصّـة. إن تصوّرنا الفلسفة، بوصفها هي هذا المجموع التّفاعليّ، تبيّنت لنا، حينها، بوصفها كثرة مـن الأعمال: رفع لرؤى العالم إلى الصّلاحيّة الكلّيّـة، تأمّل للمعرفة في ذاتها، ربط لفعلنا المقصود ولعلمنا العمليّ بجماع المعرفة، روح النّقد الحاضر في الثّقافة

كلّها، تأليف وتأسيس. ومع ذلك، فإنّ البحث التّاريخيّ يبيّن، في كلّ موضع، أنّ الشّأن عندنا، هاهنا، إنّما هي الوظائف التي تظهر في بعض الشّروط التّاريخيّة، ولكنّها، في نهاية المطاف، قائمة على عمل للفلسفة، هو عملٌ واحدٌ بعينه. إنّه تأمّل كلّيّ يمضي قُدماً نحو أعلى التّعميمات، وأقصى التّأسيسات. وإذاً، فإنّ بنية الفلسفة تقع لدى العلاقة التي بين هذه الآية الكبرى التي تميّزها، وبين سائر الوظائف التي لا تعرى عن الميزان الذي تقتضيه ظروف العصر. على هذا التقدير، فإنّ الميتافيزيقا تتنامى، حيثما كانت ضمن التّساوق الباطنيّ بين الحياة وخبرة الحياة ورؤية العالم. ولمّا كان الشّوق إلى السّكون، الذي هو عندنا في نزاع طويل مع عرضيّة وجودنا، غير بالغ أيّ إشباع دائم، من خلال الأشكال الدّينية والأدبيّة لرؤى العالم، نشأ السّعي للارتقاء برؤية العالم إلى معرفة صالحة بالكلّيّة. فضلاً عن ذلك، فإنّا يمكن أن نكشف في المجموع التّفاعليّ لمنظومة ثقافيّة، وفي كلّ حالة من الحالات، عن التّرتيب الذي يضمّ مختلف الأشكال[89].

إنّ لكلّ منظومة ثقافيّة تطوّراً، هو قاعدة لعملها ولبنيتها ولانتظامها. وفي حين أنّنا لن نظفر في المجرى العيانيّ للحدوث بأيّ قانون للتّطوّر، فإنّ تحليله إلى أشتات من المجامع التّفاعليّة المتجانسة يبين مجموعات من الأحوال، محدّدة تحديداً باطنيًّا، يفترض بعضها بعضاً، كما لو كانت طبقة سفلى، ترتفع، في كلّ مرّة، إلى طبقة عليا، وتمضيان نحو فصل وجمع مطّردين.

2. التّنظيمات الخارجيّة والكلّيّة السّياسيّة. الأمم ذات التّنظيم السّياسيّ

.1

إنّ الارتباط الطّبيعيّ بين الإنسانيّة وبين السّيرورات التّاريخيّة، هو الأساس الذي تتشكّل عليه دول العالم المعمور، حيث تستجمع كلّ واحدة منها مجامع تفاعليّةً عبر المنظومات الثّقافيّة [170]، وبالأحرى عبر الأمم التي لها تنظيم الدّولة. ونحن إنّما نتقيّد هاهنا بتحليل هذا الشّكل النّمطيّ للتّنظيم السّياسيّ المعاصر.

لاشكّ أنّ كلّ واحدة من هذه الدّول، هي تنظيم مؤلّف من جماعات مختلفة. فتماسك الجماعات التي توحّد بينها، يرجع، في نهاية الأمر، إلى الدّولة التي لا تعلو فوقها أيّة هيئة. ومن يجرؤ أن ينكر أنّ معنى التّاريخ، الذي أساسه في الحياة، يعبّر عن نفسه بإرادة القوّة، التي تغلب على هذه الدّول، وبالحاجة إلى بسط السّيطرة في الدّاخل والخارج، وكذلك بالمنظومات الثقافيّة، سواء بسواء؟ ثمّ، ألا نجد الوعي بالجماعة والانتماء المشترك والسّعادة بالمشاركة في قوّة الكلّية السّياسيّة، وهي من التّجارب التي تشكّل جزءاً من أرقى القيم الإنسانيّة، وقد اقترن بكامل الهمجيّة والتّوحّش المرعب والسّاحق، الذي تنطوي عليه إرادة القوّة، بالطّغيان والقهر، الذي يتّصل اتّصالاً شديداً بالعلاقة بين السّيادة والطّاعة؟ إنّ الدّعوى ضدّ هذه الهمجيّة التي لقوّة الدّولة، لهي أمر غريب: أنّه، مثلما أبصر بذلك كانط، ليس هناك من مشكل أشدّ على الجنس البشريّ من كون الإرادة الفرديّة الخاصّة، ورغبتها في توسيع دائرة سلطانها وملذّاتها، يجب أن تكون خاضعة للإرادة العامّة، وما لها من قدرة على الرّدع، ثمّ إنّ مثل هذه الإرادات العامّة، وفي حال حدوث النّزاع بينها، فإنّ الحرب لها القول الفصل وحدها، بل حتّى، في داخل كل واحدة منها، فإنّ الحكم يكون للرّدع، في آخر المطاف. وإذاً، فعلى أرضيّة إرادة القوّة التي تسكن هذا التّنظيم السّياسيّ، تتولّد الشّروط التي تمكّن وحدها، بصفة عامّة، للمنظومات الثقافيّة. فحينئذ، تحدث، هاهنا، بنية مركّبة ترتبط فيها علاقات القوّة بعلاقات جامعة بين أنساق غائيّة في وحدة عليا. وفيها يظهر، بادئ الأمر، جمع صادر عن التّفاعل بين المنظومات الثقافيّة. فإن سعيت إلى تحليل ذلك، رجعت إلى أقدم مجتمع جرمانيّ، هو في متناولنا، مثلما وصفه قيصر (Cäsar) وتاسيتوس[90] (Tacitus). هاهنا أجد، كما في كلّ عصر متأخّر، أنّ الحياة الاقتصاديّة والدّولة والحقّ متّصلة باللّغة والأسطورة والدّيانة والأدب. وقد يكون ثمّة، بين السّمات المميّزة لمختلف مجالات الحياة تفاعل له في عصر مّا، أن يخترق الجميع. ففي العهد الجرمانيّ، كما يصفه تاسيتوس، تنامت، انطلاقاً من الرّوح الحربيّ، الأشعار الملحميّة التي كانت الأناشيد فيها تحفل أصلاً بمدح أرمينيوس[91] (Arminius)، ثمّ إنّ هذه الأشعار قد أسهم صداها في تقوية الرّوح الحربيّ.

بهذه الصّورة، نشأت من الرّوح الحربيّ نزعة غير إنسانيّة، في مجال الدّين، مثل ذلك التّضحية بالأسرى، وتعليق جثامينهم في [171] أماكن مقدّسة. لقد كان هذا الرّوح نفسه هو الذي حدّد، من بعد ذلك، منزلة ربّ الحرب في عالم الآلهة، الأمر الذي نتج عنه، مجدّداً، أثر عكسيّ، على معنى الحرب. هكذا تحدث مطابقة بين مختلف ميادين الحياة، لها من الشّدة ما يجعلنا، من حالة كلّ واحد منها، نستنتج حالة الآخر. ولكنّ هذا التّفاعل لا يفسّر تفسيراً وافياً ما بينها من المشاركات التي تربط بين أعمال أمّة من الأمم. فأن يكون بين الاقتصاد والحرب والدّستور والحقّ واللّغة والأسطورة والدّين والأدب، في ذلك الزّمان، تناغم وانسجام مذهلان، فإنّ ذلك لا يوجد، بتاتاً ،عن كون هذه الوظيفة الرّئيسيّة أو تلك، كالحياة الاقتصاديّة والمجهود الحربيّ، هي التي ستكون مقيّدة للبقيّة. إنّ الواقعة ليس لها أن تكون مجرّد أمر مشتقّ، بوصفها نتاجاً للتّفاعل بين مختلف الميادين، بحسب الحال الذي هي عليه. فلنقل ذلك، بنحو شديد العموميّة: إنّه، أيّا كانت الآثار الحاصلة عن الشّدة وعن الخواصّ التي لبعض الأعمال، فإنّ المضاهاة التي تشدّ ميادين الحياة بعضها إلى بعض، لدى أمّة من الأمم، إنّما تصدر عن عمق مشترك، لا قبل لأيّ وصف باستيفائه. إنّه لا وجود له عندنا إلاّ في تعابير الحياة التي تنبثق من هذا العمق، والتي ترفعه إلى العبارة. إنّما هو رجل أمّة، في عصر من العصور، ذلك الذي يضفي على كلّ تعبير من تعابير الحياة، في ميدان ثقافيّ بعينه، شيئًا من خصوصيّة وجوده؛ وذلك أنّ آنات الحياة التي للأفراد، كما تجتمع في مجموع إجرائي، لا توجد حصراً، مثلما أسلفنا القول، عن هذا المجموع، ولكنّ الإنسان بكلّيته هو الفاعل في سائر اشتغالاته، وهو بذلك يسهم بما في نفسه من الأصالة. ولمّا كان التّنظيم السّياسيّ يتضمن شتاتاً من المجموعات التي تنزل إلى حدّ العائلة، فإنّ المدار الأوسع للحياة الأهليّة يشمل، فضلاً عن ذلك، مجامع وجماعاتٍ أصغر، لها في ذاتها حركتها الخاصّة؛ كما أنّ كافة هذه المجامع التّفاعليّة تتقاطع عند الآحاد من الأفراد. أكثر من ذلك: إنّ الدّولة في المنظومات الثقافيّة تعمل على جذب الاشتغال إليها؛ ولعلّ بروسيا، في عهد فريدريش، هي مثال حيّ لهذا التّعاظم الأقصى، في كثافة التّأثير السّياسيّ وامتداده. والحقّ إنّه، فضلاً

عن القوى المستقلّة، التي تفعل فعلها في المنظومات الثقافيّة، فإنّ الأنشطة التي توجد عن الدّولة فاعلة في هذه المنظومات أيضاً؛ وفي السّيرورات التي تخصّ مثل هذه الكلّية السّياسيّة، فإنّ النّشاط من تلقاء النّفس، والقيد الذي تضعه الكلّية، متّصلان بعضهما ببعض.

.2

[172] بيّنٌ أنّ الحركة الخاصّة بكلّ مجال مقصود، ضمن هذا المجموع التّفاعليّ الكبير، محدّدة بالانقياد نحو استكمال عملها. إنّ لهذه القوّة الفاعلة، في ذاتها، شيئًا من التّضعيف المكوّن من الاشتداد، ومن الطّاقة الإيجابيّة على رسم الغايات: فكلّ المجامع التفاعليّة تلتقي من هذه الجهة؛ غير أنّ لكلّ واحد منها، كذلك، بنيته التي تخصّه، والتي هي مقيّدة بعمله. لشدّ ما كانت بنية منظومة ثقافيّة، على حال من التّنوع، بحيث يتحقّق فيها مجموع إجرائيّ معقود الأطراف، وحيث تصير السّيرورات التي في الأفراد إلى الحركة، وحيث، بناءً على الماهيّة المحايثة لهذا العمل، يتحدّد تطوّر القيم والخيرات والقواعد والغايات، فضلاً عن بنية المجموع التّفاعليّ الذي في تنظيم سياسيّ مّا، والذي لا يوجد فيه مثل هذا القانون التّطوّريّ المحايث، على أنّه عمل مّا؛ ففيه، وبحسب طبيعة التّنظيمات بعامّة، تتبدّل المقاصد، وكذلك الآلة، كأنّها تعمل لغرض آخر، وطائفة من المشكلات المتنافرة تماماً تحلّ بعضها إثر بعض، وأصناف من القيم متباينة كلّيًا تجد سبيلها إلى التّحقّق.

ولعلّ مثل هذا التّحليل للعالم التّاريخيّ إلى مجامع تفاعليّة متنوّعة يفضي إلى نتيجة تهدينا إلى السّبيل الذي ينبغي اتّباعه، حتّى نبلغ، من بعد ذلك، حلّ المشكل الذي يتضمّنه العالم التّاريخيّ. إنّ معرفة دلالة العالم التّاريخيّ ومعناه تدرك، في الغالب الأعمّ، كالشّأن لدى هيغل أو كونت، انطلاقاً من الوقوف على توجّه جمليّ لحركة التّاريخ الكلّيّ. وهي عمليّة الغرض منها أن نأخذ، بحدس غير محدّد، التّفاعل بين آنات كثيرة. ولقد تبيّن لنا أنّ الحركة التّاريخيّة إنّما تسري على مجامع تفاعليّة متنوّعة. كما رأينا، فضلاً عن ذلك، أنّ التّسآل الذي يقع بالجملة على الهدف الذي يوجّه التّاريخ، إنّما هو منحاز

على العموم. **إنّ المعنى الجليّ للتّاريخ ينبغي أن يُطلب، بالأحرى، في ما هو حاضرٌ دوماً**، في ما يتعاود باستمرار، في صميم العلاقات البنيويّة، في المجامع التّفاعليّة، في صوغ القيم والغايات ضمنه، في النّظام الباطنيّ الذي يؤلّف بينها – من بنية الحياة الفرديّة إلى الوحدة الشّاملة والقصوى: ذلك هو المعنى الذي يحوزه التّاريخ دوماً، كيفما أخذته، والذي يقوم على بنية الوجود المفرد، وينجلي في بنية المجامع التّفاعليّة المركّبة على النّحو الذي تكون به موضعة الحياة. وإنّ هذا الانتظام لهو محدّد، أيضاً، بمقدار التّطوّر الذي بلغنا، والذي يبقى المستقبل رهناً له. إنّ [173] تحليل بناء العالم الرّوحيّ، إنّما غرضه، في المقام الأوّل، أن يستظهر هذه الانتظامات، ضمن بنية العالم التّاريخيّ.

ذلك ما يضطلع به التّصوّر الذي يجعل رسالة المؤرّخ محددة بالتقدّم الذي يفضي، من قيم وروابط ومعايير ومنافع نسبيّة، إلى غيرها، ممّا هو غير مشروط. ذلك ما شأنه أن ينقلنا من ميدان العلوم التّجريبيّة إلى ميدان التأمّل. فإنّ التّاريخ قد شهد ظهور أكثر من مطلق، مثل القيمة أو المعيار أو الخير. وقد لا تنفكّ منه هذه الأمور من كلّ جانب، فتارة يتجلّى [المطلق] في المشيئة الإلهيّة، وتارة في مفهوم عقليّ للكمال، وطوراً في مجموع غائيّ للعالم، وذلك بحسب معيار لفعلنا ذي صلاحيّة كليّة، وأساس فلسفيّ ترنسندنتاليّ. ولكن التّجربة التّاريخيّة لا تعرف إلاّ سيرورات شديدة الأهمّيّة، بالنّسبة إليها، هي التي تقرّر أوضاع المطلق: ولكنّها، في حدّ ذاتها، لا تدري شيئًا عن صلاحيّتها الكليّة. فعند النّظر في مسار تكوين مثل هذه القيم والمنافع والمعايير اللّا-مشروطة، تلاحظ، من جهة تنوّعها، كيف إن الحياة هي التي أنشأتها، وأنّه إنّما يكون وضعها بلا شرطٍ، غير ممكن بالذّات، دون التّقييد الذي يفرضه أفق العصر. إنّها تبصر من هنا بكلّيّة الحياة، في ما لها من تجلّيات تاريخيّة تامّة. وهي تقف على النّزاع الأبديّ بين هذه الأوضاع المطلقة بعضها ضدّ بعض. أمّا السّؤال الذي يطرح حول الامتثال إلى هذا المطلق، الذي هو أمر (Faktum) تاريخيّ مفعول، إن كان ينبغي أن يرجع إلى الإنسان، بنحو منطقيّ مقنع، بشرط كلّيّ غير محدود بالزّمان، أو لزم أخذه بما هو نتاج من التّاريخ، شأنه أن يُلقي بنا في الغيابات البعيدة للفلسفة

الترنسندنتاليّة التي تتخطّى المدار التّجريبيّ للتّاريخ، والتي لا تستفيد الفلسفة نفسها منها أيّ جواب يقينيّ. وحتّى إن كان يجب حسم هذا السّؤال، بحسب المعنى الأوّل، فإنّ ذلك لن يكون مفيداً في شيء للمؤرّخ، من أجل الاختيار والفهم والتكشيف عن المجامع، اللّهم إلاّ إذا ما أمكن لقوام هذا المطلق أن يتحدّد. وإذاً، فإنّ نفاذ التّأمّل إلى مدار التّجربة التي للمؤرّخ، ليس له أبداً أن يلقى أيّ نجاح. إنّ المؤرّخ ليس بوسعه أن ينكر السّعي إلى فهم التّاريخ، انطلاقاً من التّاريخ، على أساس تحليل مختلف المجامع التّفاعليّة.

.3

وإذاً، فإنّ أمّةً منظّمةً تنظيماً سياسيًّا، بالإمكان تصوّرها بما هي وحدة بنيويّة فرديّة التّحديد، لطائفة من المجامع التّفاعليّة. إنّ السّمة المشتركة للأمم ذات التّنظيم السّياسيّ، إنّها تستند إلى انتظامات تحقّقها صورة الحركة التي [174] للمجامع التّفاعليّة، والعلائق التي تقيمها بين بعضها بعضاً، وما تضعه من القيم والغايات، والصّلة التي بين المجموع التّفاعليّ وإنتاج القيم، ووضع الغايات والمجموع الدّلاليّ ضمن تنظيم سياسيّ مّا. كلّ واحد من هذه المجامع التّفاعليّة هو متمركز على نفسه، بنحو مخصوص، حيث يؤسّس قاعدة داخليّة لنموّه. بيّنٌ أنّه على قاعدة مثل هذه الانتظامات، التي تخترق كافّة الأمم ذات التّنظيم السّياسيّ، تطلع أشكالها الفرديّة حيث تتغالب وتتسالم في التّاريخ، من أجل حياتها وبقائها.

ومن ذلك أنّ التّحليل، لدى كلّ أمّة ذات تنظيم سياسيّ – وهو الذي ينتمي فقط إلى هذا المجموع وليس تاريخ نشأة الأمم – يفصل بين مختلف اللحظات. فبين الأفراد التي يتحصّلها هذا التّحليل، والتي هي على حال التّفاعل بين بعضها بعضاً، ثمّة مشاركات في سماتها، وفي تعابيرها عن الحياة؛ وقد يكون لها وعي بما بينها من المشاركات، وما يحصل عنها من الانتماء إلى عين المجموع؛ كذلك يظهر انقياد إلى تشكيل هذا الانتماء المشترك هو حيّ فيها. وهي مشاركات يمكن الوقوف عليها لدى الأشخاص، إذ تخترق وتلوّن أيضاً كافّة المجامع التي تتكوّن منها الأمّة. كما أنّ التّحليل يبيّن

أيضاً، وفي كلّ أمّــة، رباطاً جامعاً بين مجامع تفاعليّة جزئيّة. فالنّفوذ الخارجيّ والدّاخليّ للدّولة، من شأنه أن يجعل من الدّولة وحدةً فاعلةً، قائمة بذاتها. ولعلّ هذه الوحدة أن تضمّ تراتباً لهيئات اجتماعيّة، كلّ واحد منها هو مجموع تفاعليّ قائم بنفسه، نسبيًّا. إنّ المنظومات الثّقافية التي تتجاوز نطاق الأمم المختلفة، إنّما تندرج تحت لوائها، وقد تعلّقت بمجامع تفاعليّة أخرى، وتبدّلت بفعل المشاركات التي تسري في الشّعب بأكمله. أمّا قوّة الفعل التي لها، فتشتدّ بفعل الرّوابط النّاتجة عن انقيادها نحو عمل محدّد. هكذا تنشأ البنية المعقّدة للأمم ذات التّنظيم السّياسيّ. وهي التي يناسبها ضرب متجدّد من التّمركز الباطنيّ لهذه الكلّيّة. ففيها تصير القيمة أمراً معيشاً لدى الجميع؛ ولفعل الأفراد فيها مقصد مشترك. أمّا الوحدة التي من شأنها، فتتموضع في الأدب والأعراف الخلقيّة، في النّظام الحقوقيّ، وفي جوارح الإرادة العامّة. هذه الوحدة إنّما تعبّر عن نفسها في سياق التّطوّر القوميّ.

وقد يجب أن أبيّن، في بضعة كلمات مختصرة، كيف تتضافر مختلف اللّحظات في كلّيّة ذات تنظيم سياسيّ، مثلما تمّ تحديدها، للإسهام في الحياة القوميّة، لعصر بعينه.

من أجل ذلك، فإنّي أرجع إلى الجرمان، في عهد تاسيتوس. فقد كتب أنّ الارتباط بين الحرب [175]، وبين استغلال الأرض، بين الصّيد والرّعي والزّراعة، لم يكن بعدُ من أركان الحياة، لدى الجرمان. أمّا الكفّ عن التّوسّع عند القبائل الجرمانيّة، فقد دفع إلى الإسراع من السّير الطّبيعيّ للاستقرار في الأرض، وصارت ألمانيا بذلك بلداً للمزارعين. إنّ هذه العلاقة بالأرض وبالتّراب، مع الصّيد والرّعي والزّراعة، هي التي تولّد منها الإلف بين الجرمانيّ القديم، وبين الأرض وما يربو عليها ويحيا. وقد يكون هذا الإلف هو اللحظة الحاسمة الأولى في الحياة الرّوحيّة للجرمان، في ذلك العصر. كذلك يبدو تأثير العامل الاجتماعيّ الآخر، الصادر عن هذا العصر، واضحاً، والمتمثّل في الرّوح القتاليّة للقبائل الجرمانيّة، على الحياة السّياسيّة والأنظمة الاجتماعيّة والثّقافة الرّوحيّة، لذلك الزّمان. فمشكلات الحروب تتخلّل كافّة مناحي

الحياة. وهي تتجلّى، عبر علاقة العائلات بالنّظام العسكريّ، وعبر الكتائب. وكانت تنعكس على زعماء القبائل والأمراء. ولقد نشأت عن الرّوح القتاليّة أيضاً ظاهرة الحاشية والأتباع، التي كانت ذات مغزى، بالنّسبة إلى التّطوّر العسكريّ والسّياسيّ. فقد يجتمع حول الأمير حاشية مؤلّفة من رجال أحرار، حيث يكوّنون طغمة عسكريّة. وإنّ الحرب وحدها هي التي يكون بإمكانها أن تغذّي هذه الحاشية. وهي، إنّما كان ارتباطها بالأمير بأشدّ روابط الولاء: إنّه رابطٌ يتجلّى، عبر الأناشيد الملحميّة والملاحم الشّعبيّة، في كامل جماله الجرمانيّ النّموذجيّ. إنّ الحرب هي التي نشأت منها، من بعد ذلك، المملكة العسكريّة لواحد مثل ماربود[92] (Marbod).

إلى هذه العوامل، تضاف فرديّة الرّوح القوميّة. فالتّشكيلات الجماعيّة التي هي من جنسها، إنّما تتجسّد لدى الحاصل من المجامع التّفاعليّة. وقد تكون الرّوح القتاليّة المشتركة بين القبائل الجرمانيّة، لذلك العصر، وبين الأطوار البدائيّة لشعوب أخرى، كاشفة لديها عن بأس وعن أصالة مخصوصين. إنّ روح الحياة، عند مختلف الأشخاص، إنّما ترجع إلى المزايا القتاليّة. ولعلّ الأفضل منهم، في رأي تاسيتوس، لم يكن لهم أن يحيوا فعلاً إلاّ في الحرب؛ فقد كانوا يتركون هموم المنزل والأهل والحقل للنّساء، ولأولئك الذين لا قبل لهم بالحرب. والحقّ إنّ آية كانت تدفع هؤلاء الرّجال من الجرمان أن يجودوا بأنفسهم كلّها لعملهم، وأن ينساقوا إلى اللّعبة بالكلّيّة، بلا تردّد. لم يكن ما يأتونه من فعل محدّداً ومرسوماً بغاية عقليّة؛ إذ أنّ فيض الطّاقة، الذي يتخطّى هذه الغاية، هو، في فعلهم، أمر من قبيل اللاّمعقول. في لجّة الهوى التي لا تفنى ولا تلين، يقامرون برمية أخيرة بأنفسهم وبحرّيتهم. وهم، في ساحة الوغى، أسعد النّاس بالخطر. أمّا بعد انتهاء المعركة، فيُسْلمون أنفسهم إلى السّكينة والخمول. أساطيرهم وخرافاتهم مطبوعة بأكملها بهذه الأمارة الجوهريّة السّاذجة، وغير الواعية، والتي لا تتجلّى في حدس سليم بالعالم، كالشّأن لدى الإغريق، [176] ولا في تحديد لغاية مرسومة بالفكر، كالحال عند الرّومان، ولكن في تعبير لا حدّ له عن القوّة، بما هي كذلك، وعن الارتجاج (Erschütterung)

والانبساط (Erweiterung) والتسامي (Erhebung) التي تطال الشّخصية، وتطرأ عليها من أجل اكتساب القيمة العليا والاستمتاع بالوجود. هذه الآية، التي تجد في متعة النّزال عبارتها القصوى، تفعل فعلها في تطوّر أنظمتنا السّياسيّة برمّته، وحياتنا الرّوحيّة.

إنّ اللحظة القصوى، التي تتوفّر عليها كلّيّة قوميّة محدّدة، والتي تعيّن نموّها، إنّما تكمن في ترتيب مختلف المجموعات الأصغر في كلٍّ سياسيٍّ، مثلما تصدر عن علاقات الهيمنة والطّاعة، وعن روابط الجماعة التي تتألّف في إرادة سياسيّة عليا. بهذه الصّورة، تتالت في ألمانيا الملكيّة الشّعبيّة، لدى طوائف صغيرة غير ذات تفصيل مكتمل، ثمّ إنّا نجدها قائمة على تقسيم متزايد للعمل، وعلى تنظيم للصّنائع وتمييز بين الوظائف، ضمن كلٍّ قوميٍّ غير مشدود شدًّا وثيقاً، وتكوين طبقة من الأشراف في دويلات مع نشاط سياسيّ كثيف وواسع تسعى، شيئًا فشيئًا، بين حقوق الأفراد والنّزوع إلى السّلطة لدى الشّريف، إلى محو تراتب الصّنائع والوظائف، وفي نهاية المطاف، تقدّم هذه الدّول نحو توسيع دائم للحقوق الفرديّة للأشخاص، لحقوق الجماعة الأهليّة في النّظام التّمثيليّ، للتّنظيمات الدّيمقراطيّة، وكذلك الأمر، من جانب آخر، إلحاق حقوق الأمراء بالإمبراطوريّة القوميّة. فإن نحن أخذنا هذا التّطوّر بالحسبان، وجدنا أنّه، في كلّ الأحوال، مقيّد مرّتين. مرّةً، هو مقيّد باهتزاز علاقة القوى ضمن النّظام السّياسيّ، ومرّةً، هو مقيّد بالعوامل التي تحكم التّطوّر الدّاخليّ لدولة بعينها، مثلما استعرضنا ذلك.

ظاهر إذاً أنّه بات بالإمكان إجراء التّحليل، وتفكيك العوامل التي تخصّ المجموع التّفاعليّ الذي يقيّد سائر لحظات تطور أمّة من الأمم، والتّطوّر الجمليّ للأمّة. فالانتظامات القائمة لدى بنية الكلّ السّياسيّ، شأنها أن تحدّد حال هذا الكلّ وتغيّراته. وفي هذا الكلّ، تتزاحم طبقات لتنظيمات حيويّة، بعضها فوق بعض، كلّ واحدة منها تفترض الأدنى منها، مثلما تبيّن لنا ذلك في التغيّرات الطّارئة على التّنظيم السّياسيّ. كلّ واحدة من هذه

الطّبقات تفصح عن ترتيب داخليّ، حيث المجامع التّفاعليّة، وانطلاقاً من الفرد، تنشئ القيم وتحقّق الغايات، تجمع الخيرات وتصوغ أحكام الفعل. ولكنّ دعائم هذه الأعمال وغاياتها [177] متنوّعة. من ذلك ينشأ مشكل العلاقة الدّاخليّة التي تؤلّف بين هذه الأعمال جميعاً، والتي تجد فيها – أي هذه الأعمال – دلالة لها. وإنّ تحليل المجموع المنطقيّ لعلوم الرّوح، من شأنه أن يقودنا إلى مشكل آخر، سيتوقّف على حلّه، بالرّبط بين مناهج علوم الرّوح، إقبالنا على إقامة هذه العلوم.

3. العصور والقرون

فإن تركنا بضعةً من المجامع التّفاعليّة، في فترة بعينها، تُستخلص بالتّحليل، وأطواراً من النّموّ الموجودة فيها تتجلّى، وإن جعلنا العلاقات، من بعد ذلك، تربط هذه المجامع الجزئيّة بكلّ بنيويّ، والاجتماعات التي تشكّل أجزاء من الكلّ السّياسيّ تتحدّد: آنئذ، يصير بمقدورنا أن نفهم، بالرّجوع إلى المجامع التّفاعليّة، الوجه الآخر للعالم التّاريخيّ، والسّبيل الذي يتّخذه مجرى الزّمان والتّغيّرات الطّارئة عليه، بما هو كلّ متّصل، هو، مع ذلك، قابل للقسمة إلى فواصل زمنيّة. إنّ ما يميّز، في المقام الأوّل، الأجيال والعصور والقرون[أ]، إنّما هي الاتّجاهات الغالبة الكبرى العابرة [للتّاريخ]. ذلك هو **التكثّف** على الذّات، الذي تلقاه ثقافة بأكملها، في وقت بعينه، والتي شأنها أن تسم عصراً بعينه بميسمها، حتّى يكون إعطاء القيم ورسم الغايات ووضع قواعد للحياة، في ذلك العصر، معياراً لما يخضع له الأشخاص والمذاهب من حكم واستحسان وتقويم. إنّ الأفراد والمذهب والجماعة، كلّ ذلك يكتسب **دلالة** له في هذا الكلّ، بحسب علاقته الحميمة بروح العصر. ولمّا كان كلّ فرد ابناً لمثل هذا الوقت، نتج عن

أ- لقد بادرت، منذ 1865، لأوّل مرّة، في المقالة حول نوفاليس (نشرت فيما بعد ضمن: **التجربة والشّعر**)، إلى بسط المفهوم التّاريخيّ للجيل واستخدامه، ثم استعملته في مدى أوسع في الجزء الأوّل من كتاب **شلايرماخر**، وبعد ذلك سنة 1875 في المقالة في **دراسة تاريخ علوم الإنسان والمجتمع والدولة (الدّفاتر الفلسفيّة الشّهريّة**، XI، 123 وما يليها (نشرت فيما بعد ضمن: **الأعمال**، المجلّد V، 31 وما يليها) حيث اشتغلت على المفهوم التّاريخيّ للجيل والمفاهيم المتّصلة به. أمّا التّحديد الأدقّ لمفاهيم «الاتّصال التّاريخيّ» و«الجيل» و«القرن» و«العصر» فغير ممكن إلا ببسط بناء علوم الرّوح.

ذلك أنّ دلالته، بالنّسبة إلى التاريخ، إنّما تكمن في علاقته بالعصر. وإنّ الأشخاص، الذين هم في وقت مّا، يتقدّمون بما لهم من العنفوان، إنّما هم أئمّة الزّمان ووجوهه.

بهذا المعنى، يجوز الحديث عن روح عصر مّا، عن روح العصر الوسيط، أو عن روح التّنوير. من ذلك أنّه يظهر أيضاً أنّ لكلّ واحد من القرون حدودا مرسومة ضمن **أفق للحياة**. وإنّي أقصد بذلك رسماً للحدود، يكون فيها أهل [178] قرن مّا، وهم يحيون تعلّقاً به على جهة الفكر والشّعور والإرادة. ذلك أنّ فيه صلة بين الحياة، والتّعلّقات الحيويّة، وخبرة الحياة، وتكوين الأفكار الذي يمسك بالأفراد، ويربط بينهم في دائرة محدّدة من التّعديلات التي تطال التّصوّر، وإعطاء القيم ورسم الغايات. إنّها ضرورات لا رادّ لها، تلك التي تحكم شتّى الأفراد.

وإلى جانب الاتّجاهات الكبرى الطّاغية والعابرة للعصر، والتي تفرده بسمته، ثمّة اتّجاهات أخرى مضادّة لها. وهي تسعى لحفظ القديم، وتقف على التّبعات السّيئة لما ينطوي عليه روح العصر من النّقصان، وتنهض ضدّه؛ ولكن، حين يظهر شيء مستطرف وجديد، وقد وُجد عن شعور مختلف بالحياة، حينها، تبتدئ، في هذا الوقت، الحركة التي شأنها إنشاء عصر جديد. بينٌ أنّ كلّ ما سيقف موقف المعارضة للقرن أو للعصر، إنّما هو منغرس في تربتهما؛ وأمّا ما استعصى عليه في عصر مّا، فإنّ له أيضاً بنية هذا العصر، لا محالة. وحينئذ تظهر في هذه البدعة فقط علاقة جديدة بين الحياة وتعلّقات الحياة وتكوين الأفكار.

بهذه الصّورة، فإنّ العلاقات الدّلاليّة، القائمة في وقت معلوم بين القوى التّاريخيّة، إنّما تتأسّس ضمن هذه العلاقة بين الاجتماعات والمجامع التّفاعليّة التي يجوز تعيينها، بما هي **اتّجاهات وتيّارات وحركات**. من هاهنا فقط، يمكن لنا أن نبلغ المشكل الأشدّ تعقيداً المعنيّ بتحديد تحليليّ للمجموع البنيويّ لقرن أو لفترة.

أمّا بياني لهذا المشكل، فيقوم على نظر في التّنوير الألمانيّ، على أساس هذا المجموع الباطنّي. ذلك أنّه، حين ننجز تحليلاً لقرن بناءً على أمّة واحدة، فإنّ الإشكال ينبسط، لا محالة.

لقد تكوّن العلم في القرن 17. وقد أفضى اكتشاف نظام للطّبيعة تحكمه قوانين، وتطبيق هذه المعرفة السّببية، وصولاً إلى بسط السّيادة على الطّبيعة، إلى ثقة العقل بتقدّم منتظم للمعرفة. إنّ هذا السّعي إلى المعرفة جعل الأمم المتحضّرة يعضد بعضها بعضاً. بذلك ظهرت فكرة إنسانيّة موحّدة بالتقدّم، وتشكّل مثال عن سيادة العقل على المجتمع؛ وهو الذي دفع أفضل الطّاقات، وكان قد جمعها لغاية مشتركة، وهي التي تمضي على نفس المنهاج، وتنتظر من تقدّم المعرفة استكمالاً للنّظام الاجتماعيّ، برمّته. أمّا المعمار القديم، الذي كانت تستعين على بنائه سلطة الكنيسة، والعلاقات الإقطاعيّة، والاستبداد الغاشم، ونزوات الأمراء، وأباطيل الكهّان [179]، بناءً تعهّدته العصور بلا انقطاع، واحتاج دوماً إلى مجهودات جديدة، فقد تعيّن عليه أن يُستبدل ببناء رائق، مُناظر وموزون. إنّ هذه هي الوحدة الباطنيّة، حيث الحياة الرّوحيّة للأفراد والعلم والدّين والفلسفة والفنّ، تجتمع، في السّياق الأوروبيّ للتّنوير، في كلٍّ واحدٍ.

إنّ هذه الوحدة تُستكمل بأنحاء متباينة في سائر البلدان. وقد تشكّلت، في البلاد الألمانيّة، بنحو سارٍّ ومتين بالخصوص. من ذلك ظهور اتّجاه عامّ في حياتها الرّوحيّة العليا. فإن عدنا ظهريًّا ألفينا، في ألمانيا، وإلى حدّ الفكر الحرّ، اتّجاهاً إلى وصل الحياة عن وعي بجملة من القواعد الصّارمة. وإن شئنا أن نميّز ذلك تمييزاً أخلاقيًّا، جعلنا الأمر تحت وجهة نظر جزئيّة، وضيّقنا من مداه. فالجدّ الذي عُرفت به الشّعوب الشّماليّة، إنّما يقع في هذا الشّأن ربطه بالحاجة الملحّة إلى التّأمّل، مردّها الالتفات إلى باطن الحياة، والتّعلّق بالظّروف السّياسيّة، بلا ريب. ومثلما هو الحال في مملكة أصابها الشّلل، حيث تكون الفصول القانونيّة والامتيازات والعهود معيقة للحركة الحرّة للحياة، كذلك الحال، لدى الفرد، حيث يكون الشّعور بالجبر أقوى

من أي إتيان حرّ للمقاصد. ولا يبعد أن تكون زينة الحياة مرفقةً بجور، دائماً. فالأقوياء يقتنصون هذه الزّينة لأنفسهم، ولعلّ فيها ما يثير في ضمائرهم شيئًا من النّكران. هكذا نجد، في الفلسفة الألمانيّة للقرن 18، علامةً كبرى جامعةً بين هؤلاء: لايبنتس[93]، توماسيوس[94] (Thomasius)، فولف، لسنغ، فريدرش الأكبر، كانط، وكثير من المؤلّفين ممّن هم أقلّ شأناً. إنّ هذا الاتّجاه نحو الجبر والإلزام، قد دفع إليه تطوّر المذهب اللّوتريّ وأخلاقه، منذ ميلانشتون. ولقد ساعده على ذلك تحليل المجتمع، اعتماداً على مفهوم الحرفة والوظيفة، الذي أدرجه لوثر[95] (Luther) في العصر الحديث. ولمّا كان الاتّجاه إلى الاستقلال بالذّات، عند الشّخص، قد تزايد مع التّنوير، صار الكمال واجباً. ففي العقل، ثمّة ناموسٌ طبيعيٌّ للرّوح يدعو الفرد إلى تحقيق الكمال في نفسه، وفي غيره. وإنّ هذا الاقتضاء لهو الواجب: واجبٌ لا يسلّم بالألوهيّة، بل يصدر عن القانون الذي في طبيعتنا الذّاتيّة، ويمكن إثباته بأسس عقليّة. أمّا القاعدة العقليّة، فيكون إلحاقها بأساس الأشياء، بأخرةٍ فحسب. تلك هي تعاليم فولف (Wolf)، التي ترجع إلى بوفندورف[96] (Pufendorff)، ولايبنتس، وتوماسيوس، وتفضي إلى كانط. ولقد طبعت أدبيّات التّنوير الألمانيّ بطابعها. وهذه التّعاليم هي التي تنطوي على الرّابطة التي تجمع ألمان التّنوير، وتؤلّف بينهم وبين نظرائهم من أهل القرن 17 [180]، والتي أنشأت، في هذا العصر، روحاً جماعيًّا موحّداً، هو، على ما هو عليه من الخفّة، معدّل باستمرار، وهو عينه دوماً مبثوثٌ في كيان الأمّة. إنّه تحديدٌ لقيمة الحياة، وهو أساسٌ لمجموع الحياة في التّنوير الألمانيّ. فالرّسم الجديد لعروج النّفس نحو قيمتها العليا إنّما هو قائمٌ على الصّفة العاقلة للإنسان. والشّخص الفرد يحقّق غايته من أجل أنّه، وقد بلغ الرّشد بما جعل لنفسه من المبادئ العقليّة، يستبطن غلبة العقل على أهوائه، وأنّ غلبة العقل هذه تعبّر عن نفسها، بما هي كمالٌ. إنّ للعقل صلاحيّة كلّيّة، وهو مشاعٌ بين الجميع، وبالعقل يرتفع كمال الكلّ أعلى من كمال الفرد – بمعنى يكون فيه كمال كلّ الأفراد ذا قيمة أعلى من تلك التي لفردٍ **بعينه** – لذلك، فإنّه هاهُنا، ينشأ الإلزام الأقصى الذي بفضله يمتثل الفرد إلى مصلحة الكلّ، ومن ذلك يوجد التّحديد الأدقّ لهذا المبدإ كمبدإ لكمال جميع الأفراد، والذي لا يتيسّر نيله إلاّ بتقدّم الكلّ.

إنّ مبدأ التّنوير هذا ليس أساسه في الفكر المحض، ولا هو يستمدّ سابقيّته منه، ولكنّها كلّها قيمٌ حيويّةٌ اضطلع بها رجال التّنوير، وبلغت بهذا المبدإ رتبة العبارة المجرّدة. تبعاً لذلك، وبنحو طريف، فإنّ الكمال لدى هذه العقول، وعلى رأسها فولف (Wolff)، يصير واجباً، إنّ الوازع إليه يصير قانوناً جابراً للفرد، وفي نهاية المطاف، تصير الألوهيّة، لدى فولف وأتباعه، موضوعاً للواجبات، مركزها وازع الكمال. إنّ خبرة الحياة نفسها، والتي تجد فيها الأفكار أساساً لها، يمكن أن ندرسها كأفضل ما يكون عند لايبنتس. وهي إنّما تستند إلى تجربة الغبطة بالنّماء. ففي التقدّم نفسه، وضع هذا المفكّر الكبير، على غرار لسنغ من بعده، الغبطة القصوى للنّاس، من أجل أنّ محتوى اللّحظة لن يجود بها عليهم. كما أنّ هذا التقدّم لا يخصّ هذه الغاية الجزئيّة أو تلك، ولكن نموّ الشّخص المفرد، وأنّ الجميع يلتقي فيه ويلتمّ، كما حدّث بذلك لايبنتس، أوّل مرة – وذلك بفضل ما عاشه من محنة(Erleben). إنّ هذه المحنة هي، كيفما قلّبتها، مسبوقة بأمر مفاده أنّ الفرد، وهو تحت طائلة تصاريف الحياة التي يحياها قومه، يجد نفسه راجعاً إلى ذاته، وإلى المشاغل الجماعيّة للثّقافة. وكما عبّر عن ذلك لايبنتس، فقد كانت هذه المحنة ذات أثر شامل. ومع المفاهيم القيميّة التي كان مطلعها من الحياة نفسها، والتي أقرّ بها لايبنتس، تحدّدت المهمّة التي جعلها للفلسفة، والتي تقضي باستنباط دلالة الحياة ومعنى العالم من جملة القيم الفرديّة للوجود.

[181] بهذا النّحو، وفي عصر التّنوير، فإنّ مجموعاً موحّداً يفضي من صورة الحياة إلى خبرة الحياة، من المعيشات الموجودة فيها إلى تمثّلها، في مفاهيم قيميّة، وأوامر إلزاميّة، وتحديدات غائيّة، في وعي دلالة الحياة، وفي معنى العالم. ففي هذا المجموع، يكون وعي العصر، وقد تجاوز نفسه، أمّا التّقدّم الذي يؤدّي إلى صيغ مجردة، ففيه تكتسب هذه الصّيغ، بواسطة برهان من العقل، صفةً مطلقةً؛ إنّ قيماً وإلزاماتٍ وواجباتٍ وخيراتٍ بلا شرط، شيء يُصار إلى صوغها، في وقت يكاد المؤرّخ أن يبصر، هاهنا، بالتّحديد، بنشوئها من الحياة عينها، بصراً جليًّا.

وإذاً، فمتى تبيّن لنا، لدى تأمّل المرء في حياته، في البلاد الألمانيّة، اتّجاه نحو تشكيل عقلانيّ، تنامى، في الحين، وفي المقام نفسه، اتّجاه شبيه به في الحياة السّياسيّة، على أساس الشّرائط الخاصّة بالمجموع التّفاعليّ السّياسيّ.

ولقد صار نشاط الدّولة، ضمن التّطوّر الأوربيّ للحداثة، حاضراً أكثر فأكثر في مختلف مجالات الثّقافة. ففي الجهاز الإداريّ والعسكريّ، وفي المصارف الماليّة، بات المركز التّنظيميّ لكافّة علاقات السّلطة قائماً، حيث صار نشاط الدّولة قوّة دافعة للحركة الثّقافيّة. إنّ هذه السّيرورة، هي التي يدخل فيها الصّراع من كلّ جانب، بين الدّول الكبرى حول النّفوذ والتّوسّع، وكذا الحاجة الدّاخليّة لتجميع الأجزاء في كلّ موحّد، والتي ألّفوا بينها، بفضل الحرب والخلافة. فوحدة الدّول الجديدة، إنّما تتركّز، لدى العاهل وديوانه الإداريّ وجيشه. وهؤلاء واجب عليهم أن يتغيّروا بشدّ أوثق لأعضائهم، وباستخدام أكبر لقواهم. ولكنّ ذلك غير ممكن إلاّ بتصريف عقليّ للأمور؛ ففي الشّأن السّياسيّ لا يحصل التّقدّم من تلقاء نفسه، بل هو أمر مفعول. أيّ نشاطٍ للكلّ، إنّما هو محدّدٌ برسم عقليّ للهدف. وهذا الكلّ ينطوي دوماً، في نفسه، على كثرة من المشاغل الثّقافيّة – كالتّربية والعلم، وحتّى الحياة الدّينيّة في أدنى الأحوال. وأمّا الأمراء فيمثّلون بأنفسهم، لا مجرّد الوحدة فحسب، ولكن الاتّجاه الثّقافيّ للدّولة برمّتها. إنّ القوى اللّاعقليّة المرسلة، التي تخصّ الثّقة بين الأشخاص، تقوم مقامها قوى محسوبة وفاعلة، على وجه اليقين. وعلى هذا التّقدير، تتنامى، في الحياة السّياسيّة نفسها، علاقة بين القوى، شأنها أن تضفي على عصر التّنوير وحدته. من ثمّ، فإنّ ما تحتاج الدّولة إليه من ترتيب عقليّ للحياة، واستثمار عقليّ للطّبيعة، إنّما هو، في المقام الأوّل، حركة العلوم التي تأسّست في القرن 17، وهي التي، من جانبها، تجد في الدّولة وسيلةً لإخضاع كافّة فروع الحياة لتحكيم عقليّ [182]، من تصريف الشّؤون الاقتصاديّة إلى قواعد الذّوق الرّفيع في الفنون.

وليس، كألمانيا من بلادٍ كانت قد استعدّت، على الصّعيد السّياسيّ، لهذا التّرابط الدّاخليّ الذي كان يشكّل ماهيّة التّنوير. وفي حين كانت الولايات الصّغرى تشقّ طريقها نحو إنماء الثّقافة، انكبّت بروسيا، زيادة على ذلك، على تطوير قواها الرّوحيّة، من أجل الصّراع على النّفوذ. والحقّ إنّ حركيّة القوى الدّينيّة والعلميّة، من حياة الطّوائف البروتستانتيّة إلى المدرسة وإلى الجامعات، ومن هذه الأخيرة إلى تقدّم الفكر الدّينيّ، لدى السّلك الكهنوتيّ، والأفكار الحقوقيّة، لدى رجال القانون، ثمّ، وبسبيل رجعيّ، لدى الشّعب، لم تكن لتبلغ ما بلغت هاهنا من النموّ.

هكذا اجتمعت، في التّنوير الألمانيّ، قوى من أصول شديدة التّباين، ومجامع تفاعليّة وقع تحصيلها في أطوار من النّموّ، شديدة التّباين، أيضاً.

ولمّا كانت الوحدة التي أفصح عنها روح التّنوير تتحقّق في العلم، وفي التّأمّل الفلسفيّ، وكذلك في الحياة الاجتماعيّة، صار استكمالها، في الحين نفسه، وبفضل فاعليّة هذا الرّوح في مختلف ميادين الحياة الرّوحيّة. وإنّ لنا، في تطوّر الحقّ في ألمانيا، مثالاً مهمّاً يتعلّق بتكوين أتمّ تشريع عرفه العصر – القانون المدنيّ. فلقد تكوّن في هالّه اتّجاه مستقلّ نبع من روح الدّولة البروسيّة للحقّ الطّبيعيّ، ولفقه القضاء الذي انبنى عليه. إنّ توماسيوس وفولف وبومر وغيرهم ممّن هم أقلّ شأناً، أسهموا بكتاباتهم في نشر المنوال الذي اعتمدته هذه المدرسة، لتصوّر الحقّ بين النّاس. وقد كوّنوا الموظّفين الذين، بفضل وحدة اتّجاههم الرّوحيّ، ونزعتهم الوطنيّة، أنيطت بعهدتهم مهمّة إتمام العمل التّشريعيّ لبروسيا، الذي انقطع، منذ وقت طويل. من ذلك أنّ الملك نفسه صار تحت طائلة الحقّ الطّبيعيّ، وهو الذي يتولّى المشروع، وكذلك الوزراء والمستشارون. إنّ نفس التّرابط الدّاخليّ قائم في الحركة الدّينيّة لعصر التّنوير. فهي تنبع عن المثنويّة المميّزة للتّنوير الألمانيّ. وهي، في الحين نفسه، حركة جداليّة وبنّاءة. فتاريخ الكنيسة، والحقّ الطّبيعيّ، والحقّ الكنسيّ، تأتلف، في المذهب البروتستانتيّ الألمانيّ، لإنشاء حدس بالمسيحيّة الأولى، شأنه، مع بومر، وزملر، ولسنغ، وبفاف[97] (Pfaff)، أن يتحوّل إلى إعطاء مثال جديد

للتديّن وللنّظام الكنسيّ. هاهنا أيضاً، يكون استكمال دورة الأفكار التي من شأنها، بناءً على السّخط الذي يثيره الحال القائم، وعلى القوّة الموجبة التي للأفكار الكلّيّة الجديدة، في المدارس والجامعات، والتي هي مستقلّة عن سلطان السُّنّة الكنسيّة، ومتّصلة بالرّوح العلميّ الكونيّ، أن تفضي إلى تكوين الرّاعي الذي [183] يعمل في مدينة أو في بلاد، على التبشير بمسيحيّة متنوّرة، متوافقة مع روح العصر. إنّ فعلاً، بهذه البساطة والتّناسق، موجّه نحو أسمى الأفكار الأخلاقيّة والدّينيّة، ومطابق، في الحين نفسه، للنّزعة التأليهيّة للمسيحيّة، لم تكن الدّيانة المسيحيّة لتنهض له، مثلما فعلت في عصر التّنوير الألمانيّ. فقد تكوّنت، آنذاك، في الحياة الكهنوتيّة والدّينيّة، قيم دينيّة جديدة ذات شأن عظيم. بل إنّ الشّعر الألمانيّ، لذلك العصر، قد تحدّد بالانقلاب الذي شهدته القيم والغايات، والذي تمّ في عصر التّنوير. فالتّنوير، في الدّولة الأوتوقراطيّة، فاعل في الإبداع الشّعريّ. وأمّا النّثر الجديد، القادم من فرنسا، فقد تطوّر في ألمانيا، مترافقاً مع مجتمع الصفوة المتعلّمة. وكذلك الأجناس الشّعريّة التي اعتمدت قواعد لها، هي التي ضبطت الصّورة العليا لفن التّخييل، لدى شكسبير وثرفانتس[98] (Cervantes) وجعلت له صورة الإبداعات الشّعريّة ذات التّرتيب المنطقيّ المحكم. إنّ مثال هذا الشّعر، هو الإنسان الذي تحدّده فكرة الكمال والتّنوير. وأمّا رؤيته للعالم، فهي اعتقاد في النّظام الغائيّ للعالم، الذي يقوم على الطّبيعة. وإنّ العبارة المباشرة عن هذا المثال، وعن رؤية العالم هذه، لهي القصيد التّعليميّ؛ ففيه يتوحّد شعر الطّبيعة وشعر الرثاء[99]. كذلك الصّفة المأساويّة للحياة تستعصي على الفهم: فالملهاة والمأساة، وأكثر من ذلك الرّواية، تبلغ أقصى عبارة أدبيّة عن العصر، وتكتسب بنيةً مناسبةً لها: إنّ واقعيّة تقودها أفكار متفائلة، من شأنها أن تنفذ إلى جميع الآثار الأدبيّة.

فهذا المجموع الموحّد، حيث يجد الاتّجاه المهيمن للتنوير الألمانيّ عبارة عنه في مختلف ميادين الحياة، ليس محدّداً، مع ذلك، لكلّ النّاس الذين ينتسبون إلى هذا العصر، حتّى حين يكون أثره فاعلاً، حيث تعمل قوى أخرى، إلى جانبه. ذلك أنّ عوائق العصر السّابق لا تزال قائمة. وأمّا القوى

المتّصلة بالأوضاع وبالأفكار السّابقة، فإنّها فاعلة بنحو مخصوص، حتّى وإن حرصت على إعطائها شكلاً جديداً.

هكذا ظهر المذهب التّقويّ في المجال الدّينيّ[100]. ولقد كان من بين القوى أشدّها، وفيها أقرّ السّابق بما استجدّ من الأشكال. وإنّه لعلى شبه بالتّنوير، بما أبداه من التفات متزايد عن الأشكال الكنسيّة الظّاهرية،وبما دعا له من التّسامح، ولكن، في المقام الأوّل، بما تقصّى، وراء التّقليد والهيبة اللذين نقضهما النّقد، من تشريع واضح وبسيط للإيمان. ولقد وجد ذلك في جمع بالله، وفي تجربة دينيّة مبنيّة عليه. فالمؤمن وحده، هو من يفهم الكتاب: والكلمة الإلهيّة تقبل عليه، مثلما أُبلغت؛ وإنّه هو القادر [184] على أن يأتي أشياء هي أشبه باكتشافات في مجال المسيحيّة. إنّ سماحة المذهب التّقويّ تعود إلى أنّه يعترف بكلّ إيمان مسيحيّ، مادام مبنيًّا على الاعتناق. ومن يتّبع هذا المذهب، فإنّ تجربته الدّينية الخاصّة التي استيقظ عليها، ينبغي تكميلها بحكايات اعتناق أخرى. ونحن نتبيّن، هاهنا، كيف إنّ المذهب التّقويّ ينتسب إلى التّيار الفردانيّ العظيم، وذلك كلّما سعى، أكثر فأكثر، من المذهب اللّوتريّ، في استبعاد الكنيسة من مجال الوجود الشّخصيّ الباطنيّ. ولكنّه، في الحين نفسه، يعارض التّنوير، باتّفاقه مع لوثر حول الرّكون إلى التّجربة الدّينيّة الحادثة عن الجمع بالله. ثمّ إنّ المذهب التّقويّ مرتبط ارتباطاً شديداً باكتمال الموسيقى الرّوحيّة، عند سيباستيان باخ (Sebastian Bach). والحقّ إنّ باخ لم يكن تقويًّا، ولكنّ ترانيم النّفس المسيحيّة، التي تصاحب عرض حياة المسيح، تكفي وحدها أصلاً، لبيان العلاقة التي كانت تشدّه إلى باطن الذّاتيّة الدّينيّة، الذي كشفت عنه الحركة التّقويّة.

إنّ هذا التّعلق بالحال القائم فعلاً، يتبيّن بالنّظر إلى الميول السّياسيّة للأوتوقراطيّة المستنيرة. وقد كان الاتّجاه، غالباً، إلى حفظ السّلطان القائم، والامتيازات التي تحظى بها الوظائف في سائر الدّول، وتكريس الحقوق المتوارثة. ولكن، حتّى هذه الميول لا ترقى إلى وعي أرفع، ولا تجد أساساً لها إلاّ من خلال دراسة أدبيّات الفكر السّياسيّ للتّنوير، وأمّا مقترحات بعضهم،

مثل شلوسر، وموزر، فإنّها تسعى، في كلّ الأحوال، إلى إرضاء حاجات جديدة، وروح التّنوير، سواء بسواء. لقد كان على موزر التّشبّع بالأفكار السّياسيّة للتّنوير، حتّى يطوّر، انطلاقاً من الحال الرّاهن، ما له من فهم به، وكذا نزعاته العمليّة[101].

إلى ذلك، فإنّا لا نُحصّل، بالتّمام، ما بين الاتّجاهات من تعلّق حميم، وهي التي حدّدت ما بين الأمور من التّناقضات، ومن التّحوّل في وقت معلوم، كما هو الحال مثلاً مع التّنوير الألمانيّ، إلاّ إذا أثبتنا اللحظات التي مكّنت، في صميم الاتّجاه الرّئيس عينه، للالتفات إلى مستقبل مّا. بيد أنّ اتّجاه التّنوير نحو الأخذ بمعياريّة [القاعدة]، إنّما كان يدعو بحيثيّات مختلفة إلى الغوص في الوقائع التّاريخيّة، حيث يبدو وكأنّ القاعدة قد وقع استيفاؤها. هكذا وجدنا، في المسيحيّة الأولى، نمطاً من التّديّن أكثر حرّيّة، الأمر الذي شجّع الاتّجاه إلى دراستها عند توماسيوس، وبومر، وزملر. وقد تكون القواعد التي أقامها نقد هذا العصر، في ميدان الفنّ، تدعّمت بتوغّل في نمط الفنّ القديم، وقد كانت تلك هي وجهة النّظر التي اعتمدها فنكلمان، ولسنغ، منطلقاً بيّن أحدهما بالآخر، من خلاله، فنّ العصر القديم وقواعد الإبداع الفنّيّ. وإنّ لحظة أخرى [185] للانعطاف، نحو مشكلات المستقبل، تكمن في كون تأصيل الشّخصيّة الفرديّة، قد أفضى إلى التّشديد على الفرديّة، وعلى العبقريّة.

وإذاً، فإن كان لنا أن نتساءل كيف إنّه، في سيل الحدث الذي غمر ألمانيا، وجرى حتّى أثار بغير انقطاع ولا توقّف منقلباتٍ، يمكّن لمثل هذه الوحدة أن ترسم حدودها، أجبنا، قبل كلّ شيء، أنّ كلّ مجموع تفاعليّ يحمل، في ذاته، قانونه، وأنّه، بفضل هذا القانون، تكون عصوره مباينةً، بالجملة، لنظيرتها في سائر المجامع. وذلك كالأمر في الموسيقى، التي لها حركة تستأثر بها، بفضلها أمكن للأسلوب الدّينيّ، الذي تولّد عن القوّة الهائلة للتّجربة المسيحيّة، أن يبلغ لدى باخ، وهندل[102] (Händel)، ذروته، في العصر نفسه، حيث كان التّنوير هو، بعدُ، الاتّجاه الغالب في ألمانيا. كما أنّه

في هذا العصر، الذي ظهرت فيه أفضل أعمال لسنغ، انبثقت الحركة الخلاّقة الجديدة المسمّاة„Sturm und Drang“ والتي أعطت في الأدب بدايةً للعهد التّالي[103]. وإذا تساءلنا، بعد ذلك، عن الآيات التي كانت تنبئ، من بين مجامع تفاعليّة كثيرة، بوحدة مّا، جاء الجواب: إنّ الأمر لا يتعلّق بوحدة يمكن التّعبير عنها بفكرة جوهريّة، بل، بالأحرى، بتأليف يُبنى بين ميول الحياة نفسها، وفي مجرى الأمور.

وقد يكون بمقدورنا أن نضع حدوداً، في المجرى التّاريخيّ، لأحيان من الدّهر بعينها، حيث تقام، من تكوين الحياة إلى أعلى الأفكار، وحدة روحيّة، وتبلغ ذروتها، ثمّ تنحلّ، مرة أخرى. في كلّ واحد من هذه الأحيان، ثمّة بنية باطنيّة تشترك فيها مع غيرها كافّة، وهي التي تحدّد التئام الأجزاء التي للكلّ، والجريان والتّعديلات الطّارئة على الميول: فقد نتبيّن، فيما بعد، كيف يعمل منهج المقارنة على تصوّر مثل تلك البنية. - ففي الاشتغال المستمرّ للعلائق البنيويّة العامّة، أوْلى بنا ألاّ ندرك غير دلالة التّاريخ ومعناه. فكيف لهذه العلائق أن تسود، في كلّ موضع، وفي كلّ حين، وكيف لها أن تحدّد حياة الإنسان، ذلك هو، في المقام الأوّل، معنى العالم الرّوحيّ. إنّ رأس الأمر أن ندرس، بنحو نسقيّ تامّ، ابتداءً بالأدنى، الانتظامات التي تعطي بنية المجموع التّفاعليّ، ما له من الحوامل، وذلك اعتماداً على الفرد. أن نتبيّن إلى أيّ حدّ تقدر هذه القوانين البنيويّة على بناء توقّعات للمستقبل، فإنّ ذلك لا يمكن تحديده أصلاً إلاّ إذا ما ثبت هذا الأساس. وقد يكون ما استقرّ في الحادثات التّاريخيّة، وتواتر هو الموضوع الأوّل للدّرس، وعليه يستند الجواب عن كلّ الأسئلة التي تطرح عن التّقدّم التّاريخيّ، أو عن الوجهة التي تتّخذها الإنسانيّة. - إنّ بنية [186] عصر بعينه قد تبيّنت، من بعد ذلك، على شاكلة مجموع مؤلّف من أجزاء مجامع وحركات، في خضمّ مركّب تفاعليّ عظيم، لزمن مّا. وبناءً على لحظات هي غاية في التّنوّع والتّبدّل، يتكوّن كلٌّ معقّد. وهو الذي يحدّد من جانبه الدّلالة التي تقع على كلّ ما شأنه أن يفعل في عصر مّا. فإن كان روح مثل هذا العصر قد تولّد من شقاوات وعداوات، وجد فيه وبه كلّ فرد دلالته. إنّه المجموع

الذي يتحدّد بـه، خصوصاً، كبار الرّجال التّاريخيّين. أولئك لا يضيع ما صنعوا في مجاهل التّاريخ، بل تستمدّ أهدافهم من القيم، ومن المجموع الدّلاليّ للعصر عينه. إنّ الطّاقة المنتجة لأمّة من الأمم، في عصر بعينه، إنّما تستمدّ أقصى قوّتها ممّا يقع على أهل هـذا العصر من التقيّد بأفق محدود؛ وأمّا عملهم فيصلح لتحقيق ما يشكّل الاتّجاه الرّئيس للعصر. بهذا يصيرون أعلاماً له.

ليس لشيءٍ أن يكتسب من الدّلالة، في عصر مّـا، إلاّ بعلاقته بالطّاقة التـي تعطيه وجهته الكبرى. وقـد تتجلّى في الحجر، وعـلى قطعة القماش، في الأفعال والكلمات. وهي تتموضع في الدّسـتور، وفي شرائع الأمم. أمّا المؤرّخ، وقد تشـبّع بها، فيتأوّل القرون الأولى، ويبحث الفيلسوف فيها عن معنى العالم. إنّ كافّة التّعابير المتعلّقة بالطّاقة المحدّدة لقرن، إنّما هي مضاهية بعضها لبعض. هاهنا، تنشأ مسألة التّحليل الذي يقضي بالاعتراف، في مختلف تعبيرات الحياة، بالوحـدة التي تخصّ تحديـد القيمة، والقصد إلى الغايـة. كلّما كانت تعابير الحياة المبينة عن هذه الوجهة منقادة إلى قيم وإلى تحديدات غائيّة مطلقة، انغلقت الدّائرة التي ينتسـب إليها أهل هذا القرن؛ ذلك أنّ الوجهات التي شـأنها أن تفعل فعلاً مضادًّا، إنّما هي منها، أيضاً. ولقد رأينا، رغم ذلك، كيف يطبعها العصر بطابعه، وكيف إنّ الوجهة السّائدة تعطّل نماءها الحرّ. بهذا النّحو، فإنّ جملة المجموع التّفاعليّ الذي للعصر، محدّد بسـبيل المحايثة، بعقدة الحياة وبعالم الوجدان(Gemütswelt)، بإنشاء القيم وأفكار الغايات التي تتأتّى منها. كلّ فعل داخل في هذا المجموع، هو تاريخيّ؛ فهو يشّـكل أفق الزّمان، ويحدّد، في آخر المطاف، دلالة كلّ جزء من منظومة العصر. تلك هي القرون والعصور، دائرة على مركزها، وفيها ينحلّ إشكال دلالة التّاريخ ومعناه.

كلّ قـرن ينطوي عـلى علاقة ترجع بـه إلى ما تقدّمـه، حيث تناضج النموّ الذي للقوى الموجـودة فيه، ينطوي أصلاً على الاندفاع والإبداع اللذين يمهّـدان للقرن اللاحـق. ومثلما كان هذا القرن حاصلاً عن نقائص سـابقه، كان [187] يحتمـل ما يحتمل في نفسـه من الحدود والتّوتّـرات والآلام، التي تمهّد للقرن المقبل. ولمّا كان كلّ شكل من أشكال الحياة التّاريخيّة متناهياً،

وجب أن يكون فيه شيء من التّناسب، بين القوّة السّارة والوزر، بين سعة الوجود وضيق العيش، بين الرّضى والافتقار. إنّ ذروة الآثار التي تبلغها وجهته الكبرى، ليست إلاّ سراباً. وأمّا ما يمرّ من قرن إلى قرن، فشوقٌ إلى كلّ صنوف الرّضى، لا يسكن أبداً.

إلى ذلك، فإنّ أمراً آخراً يمكن الوقوف عليه، والذي يتّصل بالعلاقة التي بين القرون والفترات التّاريخيّة، من جهة التّشكيل المتدرّج لمجامع مركوزة في بنية الحياة التّاريخيّة: إنّها طبيعة التّناهي التي لكافّة أشكال التّاريخ، أعني أنّها موسومة بإفساد الوجود، وبالعبوديّة ومرفقة بأشواق لا ترضى. ذلك أنّ علاقات القوّة، في المقام الأوّل، لا يمكن استبعادها أبداً من مجال التّعايش بين كائنات نفسيّة طبيعيّة. ولمّا كان النّظام الأوتوقراطيّ، في عصر التّنوير، قد حرّض على التّناحر بين الدّواوين، واستغلال الرّعايا، من أجل توفير حياة رغيدة في البلاط، وكذلك على دفع التّطوّر العقليّ للملكات، كان كلّ ترتيب مخالف لعلاقات القوّة منطوياً، لا محالة، على ازدواج في الآثار. أمّا معنى التّاريخ، فلا يجوز أن يُطلب إلاّ في العلاقة الدّلاليّة بين كافّة القوى التي اتّصل بعضها ببعض، في مساق الزّمان.

التّناول النّسقيّ للمجامع التّفاعليّة والجماعات

لمّا كان فهم التّاريخ مشروطاً بتطبيق العلوم النّسقيّة للرّوح عليه، فإنّ العرض الحالي للمجموع المنطقيّ الذي في التّاريخ، من شأنه، قبل كلّ شيء، أن يوضّح المعالم العامّة لمنظومة علوم الرّوح. ذلك أنّ التّناول النّسقيّ للمجامع التّفاعليّة المستظهرة في التّاريخ، مطلبه هو تأصيل ماهيّة هذه المجامع. وإنّ غرضي هو مجرّد التّنبيه، على جهة التّوطئة، على وجهات النّظر الثّلاث، التي لهذا التّناول النّسقيّ.

تقوم دراسة المجتمع على تحليل المجامع التّفاعليّة الموجودة في التّاريخ. وهو تحليل ينتقل ممّا في الأعيان إلى ما في الأذهان، من الدّراسة العلميّة للهيئة

الطّبيعيّة للإنسانيّة وللشّعوب، إلى التّمييز بين مختلف العلوم الثّقافيّة، وإلى الفصل بين ميادين التّنظيم الخارجيّ للمجتمع[أ].

[188] إنّ كلّ منظومة ثقافيّة تؤلّف مجموعاً قائماً على الجماعات؛ على فرض أن المجموع يحقّق عملاً، وله سمة غائيّة. غير أنّه، سرعان ما تنشأ، هاهنا، صعوبة راجعة إلى بناء المفاهيم، في هذه العلوم. وأمّا الأفراد الذين يشتركون في مثل هذا العمل، فإنّهم لا ينتسبون إلى المجموع إلاّ في السّيرورات التي يجتمعون فيها على تحقيق هذا العمل، والحال أنّهم إنّما يفعلون، في هذه السّيرورات، بكيانهم كلّه، وإذاً، فليس بمقدورنا أن نبني الميدان المقصود، استناداً إلى غاية العمل، ففي هذا الميدان، وفضلاً عن الطّاقة الموجّهة نحو الأعمال، نجد سائر وجوه الطّبيعة البشريّة فاعلة، باستمرار. فإذا الاستحالة التّاريخية لهذه الطّبيعة، وقد ظهرت للعيان. هاهنا، يكمن المشكل المنطقيّ الجوهريّ لعلم المنظومات الثّقافيّة، إذ سيتبيّن لنا كيف إنّ مناهج متنوّعة تشكّلت، وهي تتنازع حلّه.

يُضاف إلى هذه الصّعوبة حدّ مقترن ببناء المفاهيم، في علوم الرّوح. وهو صادر عن كون المجامع التّفاعليّة تحقّق الأعمال، وأنّ لها سمة غائيّة. وإذاً، فليس بناء المفاهيم، في المقام، مجرّد تعميم، يستخرج الأمر المشترك من سلسلة الحالات الجزئيّة. إنّ المفهوم يعبّر عن نمط، وهو يحصل بالطّريقة المقارنة. فأنا أبحث مثلاً عن إثبات مفهوم العلم. وكلّ مجموع فكريّ هو، بحدّ ذاته، موجّه نحو استكمال معرفة ما يقع تحت هذا المفهوم. غير أنّه، من بين الكتب المخصّصة للمسائل العلميّة، كثير منها بلا فائدة، شديدة التهافت، لا يرجى منها شيء. فحينئذ، يتبيّن أنّ ذلك مخالف للقصد الموجّه إلى العمل(Leistung) [المأمول]. فبناء المفاهيم، إنّما يستظهر العلامات التي يتحقّق بواسطتها العمل المتّصل بمثل هذا المجموع: تلك هي مهمّة نظريّة العلم. كذلك الأمر، حين أعتزم إثبات مفهوم الشّعر. فإنّ الأمر يقتضي، أيضاً، بناءً مفهوميًّا ليس من الوجيه أن نجعل تحته الأبيات بأيّ ترتيب اتّفق، فإنّ كثرة الظّاهرات، في

أ- حول عرض أشدّ إحكاماً لهذه المسألة، راجع: **مقدّمة في علوم الرّوح** I، ص. 44 وما يليها (**الأعمال**، المجلّد I، ص. 35 وما يليها).

مثل هذا الميدان، قد تتجمّع حول مركز تشكّله الحالة المثاليّة، ويتحقّق فيه العمل، أيّما تحقيق.

بذلك، تكون المناقشة حول المجموع العامّ في علوم الرّوح، قد تمّت. أمّا العرض التالي، حول بناء علوم الرّوح، فشأنه أن يطوّر مختلف المناهج التي ستضطلع بتحقيق المجموع المنطقيّ العامّ.

تعليقات المترجم

1- يتضمّــن هذا التّنبيه إشــارة إلى النّصوص التي تشــكّلت منها مادّة هذا الكتــاب، والتي ترجع إلى ما ســمّاه ديلتــاي «الرســائل» (Abhandlungen) التي قدّمهــا في أكاديميّة العلوم ببرلين، وأقام عليها عمله: «دراســات في علوم الرّوح» وهي منشــورة بالمجلّد السّــابع من **الأعمال الكاملة** (ص. 75-3). وهي بالتوالي: «المجموع البنيويّ النّفــسي» (*Der psychiche Strukturzusammenhang*) حصّة 2 مارس 1905؛ «المجمــوع البنيــويّ للمعرفــة (*Der Strukturzusammenhang des Wissens*) حصّــة 23 مارس 1905؛ وأخيراً «رســم حدود علوم الــرّوح» (*Die Abgrenzung der Geisteswissenschaften*) حصّــة 7 جانفي 1909. أمّا النــصّ الأخير من هذه المباحث، والذي لم يتمكّن ديلتاي من تقديمه، وكان مقرّراً لحصّة 25 جانفي 1909 فيحمل عنــوان: «فهم الأشــخاص الآخرين وتعابيرهــم الحيويّــة» (*Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäusserungen*)؛ حول هذه المعطيات، راجع ملاحظة المحقّق: GS VII, 356-357.

2- مصطلــح «المعيش» (Erlebnis) أو التجربة المعيشــة هو أحد مفاتح هذا العمل، وأحد أركان فلسفة ديلتاي برمّتها، وهو حاصل عن تحويل اسم المفعول إلى صيغة مصدريّــة، كما نجد تحويلاً للفعل إلى نفس الصّيغة، ودللنا عليه أحياناً بلفظ «العيــش» (Erleben) ولو أنّــه يكاد يكون مرادفاً له، مــن حيث القصد إلى عين المعنى الفلسفيّ الذي يدل على الخبرة الأصلية التي تتشكّل منها المدارك وحالات الوعي بالجملة، وتنبع من الحياة، وتصلح أساساً لباقي التّشكيلات المعرفيّة والإراديّة والانفعاليّــة وغيرها، وقد يدلّ أيضاً عــلى معنى الخبرة والمحنــة والتّجربة العمليّة في الحياة. والمعيش، حسب ديلتاي، غور عميق لا قبل للفكر بتجاوزه. راجع: GS VI, 314-316؛ GS VII, 224-225 ; 229-231.

3- عبارة Zusammenhang وسـائر الألفاظ المركّبة منها ذات أهمّيّة خاصّة في المنظومـة الاصطلاحيّـة لهـذا الكتاب ولسـائر مؤلفات ديلتـاي؛ وتعني عموماً الرّبـط بين عناصر جزئيّة في مجموع متجانس والعلاقة الرّابطة بينها، في نفس الوقت. ولذلك، نجد من معانيها الجمع والمساق والالتئام والتركيب والانتظام وغيرها من المعاني التي لا يستقيم فهم هذا الكتاب، وفلسفة ديلتاي برمتها، دون الوقوف على الحيثيات الدلاليّة المتصلـة بها في كلّ موضع. ولقد حاولنا مراعاة التفاريق الدلالية والسياقيّة التي تتصل باستعمال هذا المصطلح وتصاريفه الممكنة، ما أمكننا ذلك، وإن كان اختيار عبارة «المجموع» هو الغالب على سائر الاختيارات.

4- المقصود بعبـارة «موضوعات القضايا» (Die Subjekte der Aussage) أو موضوعات الأحكام المعنى المنطقيّ الأصليّ للفظ الذي سيّصير عند المحدثين من المتأخّريـن بخاصّة «ذاتاً»، أي الحامل أو موضوع المحمولات (/Upokaimenon *Subjektum*).

5- «الموافقات» (Gleischförmigkeiten) هي الأشكال المتواترة التي تنتظم الوقائع والسّيرورات الطّبيعية المادّية، مقابل الوقائع الرّوحيّة التي هي غير مُقارنةٍ لها، وهـي التـي لا تدخل تحت طائلتهـا بأيّ وجه. راجـع: GS I, 11-13 ; GS XVIII, 67-68.

6- مـن بين هؤلاء المفكّرين، من هو معـروف مثل أصحاب المثاليّة الألمانية وشـوبنهاور، ومنهم من كان دونهم شـهرة وبخاصّة خارج المجال الألمانيّ. غ. ت. فشنر (1801-1887) من علماء علم النفس الفيزيائيّ، وله قانون يحمل اسمه (بالأحرى قانون فيبر-فشـنر Weber-Fechner) حول التّناسـب بين الفيزيائيّ والنفسانيّ، من مؤلفاته: **عناصر علم النّفس الطّبيعيّ** (جزآن، 1860)؛ أما ر.هـ. لوتسه (1817-1881) فهو الذي شغل كرسي هيغل في جامعة برلين، وخلفه ديلتاي من بعده، من العارفين بالمنطـق والطبّ وعلم الحيـاة، وله عمل كبير في التّاريخ: **الكـون الأصغر. أفكار حول التّاريخ الطّبيعيّ وتاريخ الإنسانيّة. بحثٌ في الأنتربولوجيا:**

H. Lotze, *Microcosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*, Bd. 1-3, 1856-1858-1864.

7- ر. فـون إهرينغ (1818-1892) من علـماء القانون الكبار، صاحب اتّجاه تاريخيّ واجتماعيّ في صياغة نظرية الحقّ. والكتاب المقصود هو **روح الحقّ الرّومانيّ، من خلال مختلف مراحل تطوّره:**

R. v. Ihring, *Der Geist der romänischen Recht auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, 4 Bd., 1852-1865

8- مصطلـح «الإجراء» في هذا السّـياق، وفي الكتاب كلّـه، يوافق لفظة Leistung وهو من المصطلحات الفلسـفيّة الرئيسـيّة في هذا الكتاب. بالمعنى المعتاد والمتـداول، يدل عـلى الأداء والعمل المنجز والمردود، أما بالمعنى الصّناعيّ الفلسـفيّ فقد تعمّدنا ترجمته بما يناسب السّياق كلّ مرّة، متردّدين بين معاني الإجراء والعمل تارة، والمحصول والقُنية تارة أخرى، حيث يدل على الإنجاز والاستكمال، وعلى أثره ومحصوله، في الوقت نفسه. كما يرد أحياناً بمعنى الأداء، أي الواجب المرتبط بالحقّ (أُنظـر مثلاً ص. [105]) غير أنّه لا يوجـد ارتباط مانع بين هذه المعاني، وبين الوعي الذّاتي حيث تتمدّد دلالاتها إلى الجماعات والهيئات المركّبة وغير ذلك من العناصر الفاعلة في السّياق التّاريخيّ.

9- مثال الشّعر والشّعراء كثير الحضور في هذا النصّ. ومن بين أمور كثيرة مسـوّغة لهذا الحضـور ينبغي أن ننبّه عـلى أمرين اثنين، على الأقلّ: أوّلهما أنّ الشّـعر والأدب مترادفـان في أحيان كثيرة، في لغة ديلتاي، ولـذا كنّا نتردّد بين العبارتين بحسب السّياق والقصد؛ وثانيهما أنّ المنوال الأدبيّ ليس مجرّد مثال من السّجل الجماليّ والفـنّي وإنّما هو منوال أسـاسي لكتابة التّاريـخ فالتّاريخ الأدبي، بحسـب التّقاليد الألمانيّة في القرن 19، هو منوال رئيس للعلم التّاريخيّ نفسـه. حول الظّاهرة الشّعريّة، راجع أحد أهمّ الأعمال الأولى لديلتاي، والذي لم ينشر إلاّ سنة 1905: **التجربة والشّعر** (وقـد أصبح الآن يمثّل الجـزء الأخير من **الأعـمال الكاملة**)؛ فضـلًا عن نصوص كثيرة ضمن أعمال الفيلسوف:

Dilthey, *Die geistige Welt* II, GS VI, hrsg. G. Misch, 1924; *Das Erlebnis und die Dichtung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 16 Aufl, 1985 ; GS XXVI, hrsg. G. Malsch, 2005; GS XXV: *Dichter als Seher der Menschenheit. Die geplante Sammlung literaristorische Aufsätze von 1895*, hrsg. G. Malsch, 2007.

10- بالفرنسيّة في النّص. حول نشوء عبارة «علوم الرّوح» في الألمانية (Geisteswissenschaften) وأصولها بعد أن شاعت إثر ترجمة كتاب ج.س. ميل: **نسق المنطق الاستنباطيّ والاستقرائيّ** إلى الألمانيّة (1843) وحيث وردت مقابل Moral Sciences، راجع: GS I, 5-6.

11- يستعمل ديلتاي في هذه الجملة *das geschichtliche Wissen von dem historischen Verlauf* ما شاع في الألمانيّة من المداولة بين معنيين للتّاريخ: المعنى الذي يدل على العلم التّاريخيّ (Geschichte)، والمعنى الذي يدلّ على موضوع هذا العلم، أي الوجود التّاريخيّ (Historie) نفسه.

12- بخصوص التحوّلات الفكريّة في مطلع العصر الحديث، راجع: GS I, 351-359.

13- قارن هذه التّحليلات بما ورد في : GS I, 14-21, 359-373.

14- أُنظر بخصوص ترتيب العلوم عند ت. هوبز: **في الجسم** (*De corpore,* 1655)، الفصل 6، المقالة 6؛ وعند أ. كونت: **دروس حول الفلسفة الوضعيّة** (1830-1842)، الدّرس الثّاني.

15- حول نقد ديلتاي لكانط، راجع أعلاه، الحاشية ص. [129-130] وهو نقد مبثوث بإشارات كثيرة في هذا الكتاب؛ راجع أيضاً: GS I, XVIII ; GS V, 149-150 ; GS VIII, 174-175.

أمّا شلاير ماخر فهو بلا شكّ مثال الفيلسوف عند ديلتاي. لم يلتق به ولم يتعلّم عليه (حيث توفّي سنة 1834، بعد سنة من مولد ديلتاي) ومع ذلك، أسهم في تشكيل صورته، وحدّد مقامه الفلسفيّ عند معاصريه، وعاشر فكره طول حياته، تقريباً. شارك، في شبابه، في نشر رسائله (*Aus Schleiermachers Leben in Briefen,* 1861) مع ل. يونس (L. Jonas)، وأعد رسالة الدّكتوراه حول **مبادئ الأخلاق عند شلاير ماخر**؛ تفرّغ، بعد ذلك، لعمل حياته وعمدة أعماله: **حياة شلاير ماخر** (*Leben Schleiermachers,* 1867-1870)، حيث نشر منه الجزء الأوّل فقط (وهو يمثّل GS XIII)، وبقي الثاني مخطوطاً، ولم يُنشر إلاّ سنة 1966، بتحقيق من مارتن رودكر (M. Redeker). فضلاً عن الأخلاق، انشغل ديلتاي بجوانب فلسفة شلاير ماخر كلّها: فلسفة الدّين، اللاّهوت، التّأويليّة، الجدليّة... كما سيتبيّن ذلك من إشاراته في هذا الكتاب. راجع أيضاً:

Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, hrsg. H. Nohl, 1921, GS IV, 354–402.

أمّا بخصوص فلسفة كلّ من لوتسه وسيغفارت في المنطق، فراجع: -GS V, 74 89؛ وكذلك مراجعة ديلتاي لكتاب **المنطق** لسيغفارت: GS XIX, 392. وك. سيغفارت (1830–1904) فيلسوف ألمانيّ، له إسهامات كبرى في إصلاح علم المنطق وفقه المنهج، على أسس نقديّة.

16- يعد ر. أفيناريوس (1843–1896) مؤسّس مذهب النّقد التّجريبيّ، من أعماله: **نقد التّجربة الخالصة**، **المفهوم البشريّ للعالم**؛ أمّا أ. ماخ (1838–1916) فينتمي إلى نفس المدرسة وأشهر كتبه: **الميكانيكا. عرض تاريخيّ نقديّ لتطوّرها**؛ **المعرفة والخطأ**. هـ. بوانكاري، من المشتغلين بالعلم وفلسفته، من أهمّ أعماله: **العلم والفرضيّة**، (التّرجمة العربيّة، حمّادي بن جاء بالله، بيروت، المنظمة العربيّة للترجمة، 2002). راجع: GS VIII, 195–196:

R. Avenarius, *Kritik der reinen Erfahrung*, 1888–1890 ; *Der menschliche Weltbegriff*, 1891 ; E. Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*, 1883; *Erkenntnis und Irrtum*, 1905; H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, Paris, Flammarion, 1902.

17- ف. أ. فولف (1759–1824) أستاذ الفيلولوجيا الكلاسيكيّة بجامعتي هالّه وبرلين، من أعماله **مقدّمات إلى هوميروس** (1795)، وهي التي سيشير إليها ديلتاي في موضع لاحق من هذا الكتاب: ص. [96]، **بيان عن علم القَدامة** (1807)، **موسوعة الفيلولوجيا** (نشر بعد وفاته 1830).

F.A. Wolf, *Prolegomena ad Homerum*, 1795 ; *Darstellung der Altertumswissenschaft*, 1807; *Enzyklopädie der Philologie*, 1830

ف. فون هومبولد (1767–1835): فيلسوف اشتغل بالعمل السّياسيّ والدبلوماسيّ، مؤسّس جامعة برلين (1810) ورائد البحث في اللّغات وأصولها والمقارنة بينها، من أعمالە: **في الدّراسة المقارنة للّغات** (1820)، **في السّمة القوميّة للّغات** (1822)، نشر له بعد وفاته: **في لغة الكافي** (3 أجزاء 1836–1840). له أيضا **في مهمّة المؤرّخ** (1821) الذي يشير إليه ديلتاي أعلاه، ص. [107، 112 وما يليها] :

F. von Humboldt, *Über das vergleichende Sprachstudium*, 1820; *Über den Nationalcharakter der Sprachen*, 1822; *Über die Kavisprache auf der Insel Java*, 1836–1840; *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers*, 1821.

ب.غ. نيبور (1776-1831) من كبار المؤرّخين، ومن مؤسّسي المدرسة التّاريخيّة الألمانيّة في مجال الحقّ وفقه التّشريع، من مؤلّفاته **تاريخ الرّومان** (جزآن 1811-1832) **وتاريخ الدّولة والحقّ في ألمانيا** (4 أجزاء 1808-1823) **وتوطئة إلى القانون الخاصّ الألمانيّ** (1823)؛ راجع النصّ الذي خصّصه له ديلتاي بعنوان «بدايات الرّؤية التّاريخيّة للعالم لدى نيبور»، ضمن: GS III, 269-275؛ والعرض الموجز في: GS XI, 93-104:

B.G. Niebuhr, *Römische Geschichte*, 1811–1832 ; *Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte*, 1808–1823; *Einleitung in das deutsche Privatrecht*, 1823.

ي.غ. آيشهورن (1752-1827) لاهوتي بروتستانتيّ، من أتباع التّنوير، ومستشرق من تلاميذ هاين (Heyne) وميشايلس (Michaelis) في غوتنغن، له كتابات كثيرة في العهدين القديم والجديد، وتاريخ العبرانيّين وآدابهم؛ من أعماله: **التّاريخ العامّ للثّقافة والأدب في أوروبا الحديثة** (جزآن 1796-1799) **تاريخ العالم** (5 أجزاء):

J.G. Eichhorn, *Allgemeine Geschichte der Cultur und Literatur des neuem Europa*, 1796– 1799 ; *Weltgeschichte*.

ف. ك. فون زافينيي (1779-1861): أحد مؤسّسي المدرسة التّاريخيّة، كتابه **رسالة عصرنا في التّشريع وفي علم القانون** هو بيان تأسيسيّ لهذه المدرسة ذات الاتّجاه الحقوقيّ التّشريعيّ:

F.C. von Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gestzgebung und Rechtswissenschaft*, 1814.

ف. بوب (1791-1867): واضع المنهج المقارن في الدّراسات اللغويّة، له كتاب **النّحو المقارن**:

F. Bopp, *Vergleichende Grammatik*, 1833– 1852.

ي. غريم (1785-1863): تلميذ زافينيي، من واضعي الفيلولوجيا الألمانيّة، له: **النّحو الألمانيّ** (4 أجزاء 1819-1837)، **وتاريخ اللّغة الألمانيّة** (جزآن 1848):

J. Grimm, *Deutsche Grammatik*, 1819–1837 ; *Geschichte der deutschen Sprache*, 1848.

18- بخصوص القرن 18 الذي أعاد ديلتاي مراجعته من جهة علاقته بالمسألة التّاريخيّة، راجع مقالة «القرن 18 والعالم التّاريخيّ» ضمن:

Dilthey, *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*, hrsg. P. Ritter, GS III, 209-268.

19- فولتار (1694-1878): هو من بين الذين سبقوا إلى استعمال عبارة «فلسفة التّاريخ»، حسب ديلتاي، رغم تعبيره عن «روح غير تاريخيّ» أحياناً، كما أنّه مؤسّس «علم التاريخ» كما يشير إلى ذلك ص. [164]؛ راجع: GS I, 102-103, 382.
أمّا هيوم فيقصد عمله الشّهير: **تاريخ إنغلترا** (*The History of England*, 1754-1762).
وأخيراً أ. غيبون (1737-1794) مؤرّخ بريطانيّ له **انحطاط الإمبراطوريّة الرّومانيّة وسقوطها** (*Decline and Fall of the Roman Empire*, 5 vol., 1776-1888)، راجع:

GS III, 244 ff. ; *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*, hrsg. U. Hermann, 1970, 1991[3], GS XV, 75-92.

20- غ. أرنولد (1665-1714): مؤلّف كتاب **التّاريخ المحايد للكنائس والنّحل**:

G. Arnold, *Unparteyischen Kirchen- und Ketzerhistorie (2 Bd.), 1699-1700.*

ي. س. زملر (1725-1791) من علماء اللاهوت المدافعين عن الاتّفاق بين العقل والنّقل، من كتبه **رسالة المختصر المفيد في تاريخ الكنائس؛ مقدّمات لتأويليّة لاهوتيّة**:

J.S. Semler, *Versuch eines fruchtbaren Auszuges der Kirchengeschichte*, 1773-1778; *Vorbereitungen zur theologischen Hermeneutik*, 1771-1775.

ي. فون بومر (1704-1772) من مؤلّفاته **عناصر فقه القضاء الجنائيّ** :

J. von Bömer, *Elementa jurisprudentiae criminalis*, 1733.

غ. أ. لسنغ (1729-1781) عُرف بدعوته إلى العودة إلى النّماذج القديمة في دراسة فنّ الدراما، وكان يقف ضدّ النّزعة الكلاسيكيّة الفرنسيّة. من أعماله **رسائل حول الأدب الجديد** (1759-1765)؛ راجع: Dilthey, *Erlebnis u. Dichtung*, 18-123.

ي. فنكلمان (1717-1768): اهتمّ بتاريخ الفنّ وأسهم في انبعاث الذّوق الكلاسيكيّ الجديد في أوروبّا. من مؤلّفاته: **تأمّلات في محاكاة الآثار الإغريقيّة في الرّسم والنّحت؛ تاريخ الفنّ في العصور القديمة**:

J. Winckelmann, *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und der Bildhauerkunst (3 Bd.)*, 1755; *Geschichte der Kunst des Altertums*, 1764.

21- أ. ل. شـلوتسر (1735-1809): مـن أتبـاع التّنوير، مؤلّـف **مقدّمة في التّاريخ الكونيّ**:

Schlozer, *Vorstellung der Universalgeschichte*, 1772-1773.

22- أصحـاب اللاّهوت الطّبيعيّ هم، على العموم، مـن دعاة إثبات المعرفة بالوجود الإلهيّ بالطّرق الطّبيعيّة، وأولاها العقل الإنسـانيّ، بخلاف اللاّهوت القائم عـلى الوحي، ترجع أصولـه إلى الأفلاطونيّة ومن مؤسّسـيه هـ. رايـماروس (H. S. Reimarus 1694-1768).

23- ي. غ. فون هردر (1744-1803): اهتم بالآداب الشّعبيّة واللّغة والتّاريخ، له: **أفكار من أجل فلسفة تاريخ الإنسانيّة**:

J.G. von Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784-1791.

24- ميلانختـون (1497-1560): أحد المصلحين الألمان، من خلفاء الحركة اللوثريّة؛ له **دفاعٌ عن لوثر** (1521) (*Apologio pro Luthero*)؛ راجع: GS IX, 136-140

25- الأخوان شـليغل، من أعلام الحركة الرّومنطيقيّة في الأدب: فريدرش (1772-1829) الذي اشـتغل بالنّقد وفقه اللّغة والكتابة، وأوغست فلهلم (1767-1845) الذي تفرّغ للنقّـد الأدبيّ والتّرجمة، وكان من المشرفين على مجلّة *Athenaeum* درّس الأدب بجامعـات إينـا وبرلـين وبون. أمّـا نوفاليـس (1772-1801) فهو من كبار الشّـعراء والأدباء الألمان، اهتمّ به ديلتاي، منذ وقت مبكر؛ راجع: *Erlebnis u. Dichtung*, 187-241.

26- حول ترجمة أفلاطون لشـلايرماخر، وتأويل رسائل بولس، راجع تباعاً: GS XIV. 2, 678 ff. ; 787؛ وكذلك الإشارات الواردة في: GS V, 327 ff.

27- لم يكتب شـلايرماخر كتاباً بعنوان **التّأويليّة** (*Hermeneutik*)، ولكنّها جملة من الدّروس والمحاضرات والشّذرات المتفرّقة، التي جمعها بعض تلامذته، بعيد وفاتـه، وتمتد في الزّمـان من 1805 إلى 1833؛ وهو متـداول في التّحقيق الجديد الذي أنجزه H. Kimmerle ونشر، سـنة 1959 بهيدلبرغ. حول أصول تأويليّة شـلايرماخر

اللاهوتيّة والفلسـفيّة، راجع النّصـين الهامّين لديلتاي: نص 1860 «النّسـق التّأويليّ لشـلايرماخر من خلال المناظرة مع البروتسـتانتيّة المبكـرة»، ضمن: .GS XIV. 2، 595-689 ؛ ونص 1900 «نشأة التأويليّة»، ضمن: GS V, 316-338 .

28- أ. بوك (1785-1867): تلميذ فولف وشلايرماخر وأستاذ ديلتاي، من فقهاء اللّغة الكبار، ألّف أهمّ أعماله الذي نشر تلميذه E. Bratuscheck جزءه الأوّل بعنوان **موسوعة العلوم الفيلولوجيّة ومنهجها:**

A. Böckh, *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, Leipzig, H.G. Teubner, 1877.

29- ت. مومزن (1817-1903): من مؤلّفاته **تاريخ الرّومان** (5 أجزاء)، راجع: GS XI, 230-231؛ وكذلك: **الحقّ العامّ عند الرّومان:**

Mommsen, *Römische Geschichte*, 1854-1885 ; *Römisches Staatsrecht*, 1871-1888.

ك. أ. مولـر (1797-1840): تلميـذ بـوك، عـالم بالفيلولوجيـا القديمة وباحث أركيولوجيّ، له: **تاريخ الأدب الإغريقيّ** (جزآن)، و**الدوريون** (جزآن).

O. Müller, *Geschichte der grieschichen Literatur*, 1848 ; *Die Dorier*, 1824-1844.

ك. مولنهـوف (1818-1884): كتـب في علـم الآثـار وفقه اللّغـة الألمانيّين، من مؤلّفاته: **علم الآثار الألمانيّ:**

Müllenhof, *Deutsche Altertumskunde*, I. Bd., 1870.

30- المدرسـة التّاريخيّة (historische Schule): تأسّسـت بفضل مجموعة من علـماء القانون، مثل زافيني وبوتشـا (Putcha) وهوغو (Hugo) ونشرت منذ 1815 مجلّة تنطق عن هذه المدرسة هي **مجلّة علم القانون التّاريخيّ** (*Zeitschrift für Geschichtliche Rechtswissenchaft*)؛ راجع: GS I, XV-XVI ; GS VI, 189

31- إشـارة إلى كتاب **المقدّمات** لفولف، المنشور في هالّه سنة 1795؛ راجع أعلاه التّعليق رقم 17.

32- ف. ك. باور (1792-1860): عالم لاهوتيّ، مؤسّـس مدرسـة توبنغن، انشـغل بشرح العهد القديم والبحث في أصول المسـيحيّة، من مناظري شـلايرماخر

ومــن المتأثّرين بهيغل وزملر. له: **عصور علـم التّاريخ الكنسيّ** (1852-1855)، يعتبره ديلتاي أعظم لاهوتيي عصره: GS IV, 403-432.

33- زافينيي، **رسالة عصرنا في التشريع**، ص. 10.

34- راجع: «النّسق الطّبيعيّ لعلوم الرّوح في القرن 17»، ضمن: GS II, 90-245؛ وكذلك: GS I, 379 ff. .

35- كتــاب **أحاديـث في الدّين** (1799) هو أوّل الأعمال الهامّة لشــلايرماخر وفاتحة فلسفته:

Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren verächtern*, Berlin, Unger, 1799.

36- كتــاب **في تعاليـم العقيدة** (*Über Glaubenslehre*) نشره شــلايرماخر، سنة 1821.

37- ج. كوفيــي (1769-1832) عالم الأحياء والجيولوجيا، ومؤسّــس علم التّشريح المقارن، وأحد روّاد علم المســتحاثات (الباليونتولوجيا)؛ من أعماله: **دروس في التّشريح المقارن** (5 أجزاء 1800-1805).

38- أ. دي توكفيــل (1805-1859): مؤلــف *De la démocratie en Amérique* (جــزآن 1835-1840). الترجمــة العربية: ألكســيس دي توكفيــل، **الدّيمقراطيّة في أمريكا**، ج. 2-1، محسن مهدي وأمين مرسي قنديل، دار عالم الكتب، الرياض 1991.

39- ي. فون مولر (1752-1809): من مؤلّفاته **التّاريخ العامّ في أربعة وعشرين كتاباً** (1809-1811)؛ راجع:

Dilthey, *Vom Aufgang des geschichtlichen Bewusstseins*, GS XI, hrsg. E. Weniger, 1936, 79 - 93.

40- المقصود هو كتاب **أفكار من أجل فلسـفة في تاريخ الإنســانيّة** (1784-1791)، المشار إليه في التعليق رقم 23.

41- ل. فــون رانكــه (1795-1886): مــؤرّخ مرموق، كتــب حول تاريخ الرّومان والجرمان، وحول تاريخ الأمم الأوروبيّة الحديثة والإصلاح، من أهمّ أعماله:

في تاريخ الشّعوب الرّومانيّة والجرمانيّة (1824)؛ تتلمذ عليه ديلتاي، وشهد له بعبارات تقدير وإجلال في «خطاب ذكرى مولده السّبعين (1903)»، راجع: GS V, 9 وكذلك: GS XI, 216-219.

42- بخصوص غوته (1749-1832)، راجع: *Erlebnis u. Dichtung*, 124-188.

43- إشارة إلى عبارة لرانكه في كتاب 1824 السّالف ذكره.

44- ت. كارلايل (1795-1881) كاتب ومؤرّخ إنغليزيّ، والأثر المقصود هو: (1833-1834) *Sartor Resartus, or The Life and Opinions of Herr Teufelsdrökh*؛ راجع تحليل هذه الرّواية في: GS IV, 507-527.

45- من رسالة إلى هـ. فون رانكه بتاريخ 24 نوفمبر 1826 ضمن:

L. von Ranke, *Zur eigener Lebensgeschichte*, Leipzig, 1898, 161-162.

46- المقصود هو كتاب رانكه: **تاريخ العالم** (*Weltgeschichte*) 9 أجزاء 1881 - 1888 والذي لم يكتمل في حياته.

47- هذه الضّميمة (Anhang) عنوانها «في نقد المؤرّخين الجدد»(« Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber ») وهي ملحقة بكتابه **في تاريخ الشّعوب الرّومانيّة والجرمانيّة**، م.م.

48- ف. شيلر (1759-1805): من الشّعراء الكبار، في زمن الرّومنطقيّة الألمانيّة، من مؤلّفاته: **في التربية الجماليّة للإنسان** (1793)، (ترجمة وفاء محمد إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1991):

F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 1793.

49- ف. فاكسموت (1784-1866): مؤلّف **مقالة في نظريّة التّاريخ** (1820) **وتاريخ الرّومان القديم** (1818). له أعمال كثيرة في التّاريخ السّياسيّ والثقافيّ الألمانيّ، وفي تاريخ الثّورة الفرنسيّة.

50- المقصود هو عمل ف. فون هومبولد: **في مهمّة المؤرّخ** (*Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers*) (1822).

51- هــذه العبــارة «ein regelmäßiger Gang» واردة في بدايات كتاب إ. كانـط: «نظرة في التاريخ العام بالمعنى العالمي» (1784)، ترجمة عبد الرحمان بدوي، ضمن **النقد التاريخي**، ط. 4، وكالة المطبوعات، الكويت، 1981، 281:

I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absich* (1784), AK VIII, 17.

52- ك. فولف (1679-1754): أحد روّاد المدرســة العقلانيّة الكبرى التي تستند إلى مذهب لايبنتس، وصاحب فلسفة نسقيّة متكاملة الأركان، له في المجال العمليّ: **مبادئ حق الطّبيعة والأمم** (*Institutiones juris naturae et gentium*, 1750).

53- كانط، م.م.، القضيّة V، نشرة الأكاديميّة، ص. 22.

54- م.م.، القضيّة IV، نشرة الأكاديميّة، ص. 21.

55- ف. ك. شـلوسر (1776-1861) مـن مؤلّفاتـه: **تاريـخ العـالم في سرد موصول**؛ أُنظر:

GS XI, 104-164; GS XV, 37-52; F. Schlosser, *Weltgeschichte in zusammenhängende Erzählung*, 1817-1841.

56- غ.غ. غرفينـوس (1805-1871) مـؤرّخ وسـياسيّ ألمانـيّ. والكتـاب المقصود هو **تاريخ أدب الشّعر القوميّ عند الألمان** (5 أجزاء):

G.G. Gervinus, *Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen*, 1835-1842.

57- عــن «اســتنباط موضــوع التّاريــخ الإنســانيّ»(Deduktion des Gegenstandes der Menschengeschichte)، راجـع الباب الثاني من **نظريّة الدّولة** (1813) ضمن: **أعمال فيشته** (*Fichtes Werke*)، المجلّد IV، 460 وما يليها.

58- بحسب عبارة لفيشته، م.م.، ص. 461.

59- بخصــوص كونــت وميــل، راجع مقالة: «في دراســة علوم الإنســان والمجتمع والدّولة»، ضمن: GS V, 32-73، كذلك ضمن المجلّد نفســه، 54-57؛

راجع أيضاً الملاحظات الكثيرة الواردة في: GS XVIII وكذلك الإشــارة الواردة أدناه، ص. [116].

60- ي. غ. درويــزن (1808-1884): تلميــذ بــوك، حــاز مكانة مرموقة بــين المؤرّخــين الألمان، وخاصّة مــن خــلال أوّل أعماله: **موســوعة التّاريــخ ومنهجه** (*Enziklopädie und Methodologie der Geschichte*, 1857)، لــه كذلــك **مختــصر العلــم التّاريخــي** (*Grundriss der Historik*) (دروس 1858، نشرت ســنة 1868) وقد نشرها R. Hübner سنة 1937، بعنوان *Historik*.

61- بخصوص هولدرلين (1770-1843)، راجع: *Erlebnis u. Dichtung*, 242-317.

62- فون هومبولد، **في مهمّة المؤرّخ**، م.م.

63- نُــشر هذا الكتــاب (*Grundzüge der Historik*, Leipzig, 1837) ثانيةً في: *Gervinus Leben. Von ihm selbst* (1860), Leipzig, 1863، الضّميمة الثالثة، 383-396.

64- م.م.، ص. 382.

65- بخصــوص نظرية العصور الخمســة عند فيشــته، راجع: **دلائــل العصر الحاضر**:

J.G. Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1805), *Werke* VII.

66- يتمثّــل التّعــارض بين الفيلســوفين في إقصاء كونــت لعلم النفس، في كتابه **دروس في الفلســفة الوضعيّة** (I، الدّرس الأوّل) وعــدم اعتباره جديراً بمنزلة العلم،وهو موقف يرجع إلى رفضه لمفهوم «التّجربة الباطنيّة» الّتي هي مجرّد وهم، لا غير، الأمر الذي عارضه ميل في كتابه **أوغســت كونت والمذهب الوضعيّ**. راجع: GS I, XVII, 17, 105

67- عن مسألة المعنى (Sinn) والدّلالة (Bedeutung/Bedeutsamkeit) التي اســتفادها ديلتاي، في الفترة الأخيرة من فلسفته، من قراءة **البحوث المنطقيّة** لهوسّرل، راجع: GS VII, 232-245.؛ وكذلك تنبيه محقّق المجلد نفسه، ص. IX والذي يردّ أصولها إلى المقالة حول فن الشّعر (1887) المنشورة ضمن: GS VI, 103 ff.

68- لفظــة Lebendigkeit لا تــرد في هذا النّصّ إلاّ في هــذا الموضع، وهي، عمومــاً، مرادفة للفظة Leben ولكنّ بنيتها دالة على معنى الإطلاق والتشــديد، وما

هو أكثر من مجرّد الحياة، بمعناها المعتاد؛ ولذلك وجدنا أنّ العبارة القرآنية النّادرة «الحيــوان» (العنكبوت، 64) هي أقرب إلى مدلول الحيــاة الرّوحيّة المطلقة، بشرط التّعديل السّياقيّ، طبعاً.

69- المقصود بصفة «الموضوعيّ»، في العبارة التي في عنوان هذا الفصل، Das gegenständliche Auffassen ليس المعنى الشّــائع، المقابل للذاتيّ، وإنّما المعنى الذي يخصّ متعلقات التّصوّر نفســها، ولذا يجوز أن نقول، احتذاء للعبارة الفلسفيّة العربية القديمة، «التّصوّر الذي في موضوع».

70- die elementaren Denkleistungen *klären* das Gegebene *auf* ؛ راجع بخصــوص حرف auf بوصفه ضرباً من ضروب ثلاثــة للتعبير اللغوي عن المعيش، الملاحظة رقم 76.

71- تخيّرنــا مصطلح «التّمثيــل» مقابل المصطلحين المتكافئــين في الألمانيّة Vertretung oder Repräsentation والــذي يجب تمييزه عن المعنى المتعارف للتمثّل (Vorstellung)، لكونه يدلّ على استبدال حدّ بحدّ آخر، والنّيابة عنه وتمثيله. هو أحد ضروب ثلاثة للعلاقة بالمعطى، مع الإيضاح (Aufklärung) والنّسخ (Abbildung)، راجع أعلاه، ص. [129].

72- لعبــارة «المجمــوع التّفاعــليّ» (Wirkungszusammenhang) مدلول مضاعــف، جامع بين معنــى «الفعــل»، (Wirkung-Wirken) ومعنى المجموع أو المساق، الذي هو شرط التئامه الموضوعيّ والبنيويّ؛ ولعلّه من الوجيه أن نأخذ بمعنى التّفاعل بين الفعل نفسه، وبين الحاصل عنه، وذلك هو أساس المعنى والدّلالة.

73- عن «السّيَر» (Verhalten) و«أصناف السّير» (Verhaltungsweisen)، وما يتعلق بها من ضروب التّجارب والمعيشات، راجع: GS VII, 45-59.

74- مصطلــح Innewerden لا يــرد، عــلى أهمّيتــه، إلاّ في هــذا الموضع من الكتــاب، ولكنّ ديلتاي يقــف عنده في مواضع أخرى مــن النّصوص المجموعة في المجلّــد VII، بنحو خاصّ. وأمّا معناه فهو أقــرب إلى ضرب من الإدراك الأوّليّ المباشر، أو من «ســابق العيان» (بعبارة مناسبة وجدناها عند أبي حيّان التوحيدي في **المقابسات**، تحقيق محمد توفيق حسين، بيروت، دار الآداب، 1989، ص. 337) بما هو مقيــاس لكلّ واقع فعليّ بعامّة وشرط أوّليّ يمكّن من الإقبال عليه بالكلّية، وهي

تجربة سابقة على النظريّة، وعلى التّفرقة بين الـذات والموضوع. راجع: GS VII, 27, 192 ff. ; GS VIII, 141-142 ; GS XIX, 58-63, 66, 89, 339.

75- ي. بوركهارد (1818-1897): مؤرّخ من مؤلّفاته **ثقافة النّهضة في إيطاليا** (1860). راجع ما كتبه ديلتاي حول هذا الأثر: GS IX, 70-76.

76- هذه المعاني تدلّ عليها حروف ثلاثة: Auf-Von-Über وهي في تقدير ديلتاي دليل على أنّ أشكال اللغة تساهم في ترتيب أشكال المعيش وأصنافه التي هي ثلاثة: معرفيّة من خلال العلاقة بالموضوع، ووجدانيّة من خلال الشّعور والشّوق والهوى، وإراديّة من خلال الاختيار والقصد ورسم الغايات.

77- كتاب **الجدليّة** (*Dialektik*) لم ينشره شلايرماخر في حياته، بل جُمع في صيغ ونشرات كثيرة من مخطوطاته وتدوينات تلامذته؛ راجع: GS XIV, 65-227.

78- «الشّوكة» (Macht)، في هذا السّياق، هي القوة المادّيّة الضّرورية لقيام الدّولة والمُلك (وهي التي يقرنها ابن خلدون بالعصبيّة في **المقدّمة**، تحقيق علي عبد الواحد وافي، القاهرة، دار نهضة مصر، د.ت.، الفصل 47، 755/II) وأمّا «القوّة» (Kraft) فهي أقرب للدّلالة على معنى الملكة والقدرة.

79- عن ثوكيديدس وبوليبيوس وفنّ التّاريخ عند الإغريق، راجع: GS III, 210-214.

80- ف. غويتشيارديني (1483-1540): سياسيّ ومؤرّخ إيطاليّ، من مؤلفاته: **تاريخ إيطاليا** (*Storia d'Italia*, 1537-1540)، **تأملات في مقالات ماكيافيلي** (1530).

81- يوسابيوس (265-340): من مؤسّسي كتابة التاريخ الدّينيّ، من مؤلفاته **حياة قسطنطينوس والتّاريخ الكنسيّ**؛ ي. أ. ف. نياندر (1789-1850): من مؤلفاته **التّاريخ العام للدّين وللكنيسة المسيحيّين** (1825-1845) **وحياة يسوع** (1837)؛ أ. ريتشل (1822-1889)، من علماء اللاهوت المجدّدين في الدراسات العقائديّة، له: **تعاليم المسيحيّة في التّوبة والتكفير** (1870-1874).

82- ت. ب. ماكولي (1800-1859): مؤرّخ وسياسيّ بريطانيّ كتب **تاريخ إنغلترا منذ عهد جيمس الثاني** (5 أجزاء 1849-1861)؛ راجع: GS XV, 251.

83- الأخـلاق (Moralität) ذات معنـى معيـاريّ ذّاتيّ، أمّـا الأعـراف (Sittlichkeit/Sitte) فتعـني الآداب الخُلقيّـة المتعارفـة ذات البعـد الموضوعـيّ المشـتـرك. راجع بخصوص المسـألة الأخلاقية: «بحث في تحليل الضمير الأخلاقي (1864)»، ضمن: GS VI, 16-55

84- ي. هـ. ك. فـون كارمـر (1720-1801) هو من كبار مستشـاري فريدريش الثاني؛ ك. غ. سفاريس (1746-1798) من أهمّ المشرّعين؛ أ. ف. كلاين (1744-1810) من المتخصّصين في القانون الجنائيّ؛ ك. أ. تسادليتس (1731-1793) شـغل منصب وزير العدل وكلّف بشـؤون الكنائس؛ أ. هرتسبرغ (1725-1795) أحد وزراء فريدريش الثّاني.

85- بخصـوص نقد ديلتـاي لمفهوم «الرّوح» الهيغليّ (الذي يشـبّهه بمفهوم «العقل» عند شلايرماخر)، راجع: GS I, 104-105. وعن هيغل عموماً، راجع: GS IV, 5-258.

86- عن التّأويل والنّقد، راجع مقالة 1900 المذكورة سلفاً؛ راجع كذلك: GS VII, 216-227.

87- قارن بخصوص «التّعديل» (Zuverlässigkeit) ورديفه، أي «الجَرْح»، ومنزلته في علم التّاريخ، رأي ابن خلدون في فاتحة **المقدّمة**، I/330-331.

88- ي. موزر (1720-1794): رجل دولة ومؤرّخ، مؤلّف **شطحات وطنيّة** (*Patriotischen Phantasien*) (4 أجزاء 1774-1786)؛ راجع: GS III, 248.

89- بخصوص رؤى العالم راجع مقالة 1911: «أنماط رؤية العالم وتكوّنها في الأنساق الميتافيزيقيّة»، ضمن: GS VIII, 75-118.

90- تاسـيتوس: مـؤرّخ وخطيب رومانـيّ، له كتاب حول **موطـن جرمانيا وشـعبها** (*De situ ac populis Germaniae*) (حـوالى 98 م). يعتـبر من المصادر الرّئيسـيّة لتاريخ الشّعوب الجرمانيّة القديمة.

91- كايوس يوليوس أرمينيوس: (9 ق.م-21 م.) أسر صغيراً، وتربّى بروما، ثمّ عاد إلى جرمانيا زعيماً على قبائل الشّرسـك وخـدم عند القائد فاروس (Varus)

قبل أن يقود إحدى الانتفاضات الكبرى ضدّ الرّومان. خلّده الألمان كرمز قوميّ في آدابهم وأناشيدهم الشّعبيّة الموروثة.

92- ماربود (30 ق.م.-37- م.): أحد مساندي أرمينيوس ضد الرّوم، قبل أن ينقلب عليه ويحاربه ويهزم. توفّي في المنفى بإيطاليا.

93- راجع: «لايبنتس وعصره»: GS III, 3-80.

94- ك. توماسيوس (1655-1728): من فقهاء القانون الألمان، تلميذ بوفندورف (Pufendorf) ومؤسّس جامعة هالّه، من مؤلّفاته **مبادئ فقه القضاء الإلهيّ، أصول حقّ الطّبيعة والأمم:**

Thomasius, *Institutiones jurisprudentiae divinae,* 1688 ; *Fundamenta juris naturae et gentium,* 1705.

95- مارتن لوثر (1483-1546): رائد الإصلاح (Reformation) في العصر الحديث ومؤسّس المذهب البروتستانتيّ.

96- ص. فون بوفندورف (1632-1694): فيلسوف وقانونيّ ألمانيّ، من القائلين بمذهب الحقّ الطّبيعيّ. من مؤلّفاته: **حقّ الطبيعة والأمم** (1672).

97- ك. م. بفاف (1686-1760): من علماء اللاهوت البروتستانت، من مؤلّفاته **المبادئ اللّاهوتيّة العقائديّة والأخلاقيّة، أصل القانون الكنسي، مبادئ القانون الكنسيّ:**

Pfaff, *Institutiones theologiae dogmaticae et moralis,* 1719 ; *De origine juris ecclesiastici,* 1719 ; *Institutiones juris ecclesiastici,* 1727.

98- ثرفانتس (1547-1616): روائيّ وشاعر إسبانيّ، يعتبر مؤلّف أوّل رواية حديثة: **دون كيخوته.**

99- حاولنا المناسبة بين أصناف الشّعر العربيّ وهذين الصّنفين الموروثين عن الإغريق، حيث بدا لنا أنّ شعر الطبيعة أو الشعر الغنائي يدلّ على ما تدلّ عليه عبارة «إيديل» Idyll، وهي نوع من القصائد الصّغيرة التي تتغنّى بالطبيعة وبالحياة البسيطة، وأمّا شعر الرثاء فقد ظهر لنا أنّه أقرب الأصناف إلى ما تدلّ عليه عبارة «إليغي» Elegie التي تعني حرفيّا نشيد الحداد أو الموت، وتدلّ على قصيد غنائيّ

حزين، من أغراضه شكوى الزّمان والموت وشقاوات الحبّ. راجع: أحمد عثمان: **الأدب الإغريقي تراثاً إنسانيًا وعالميًا**، ط. 3، القاهرة 2001، ص. 131-150.

100- المذهب التقويّ (Pietismus): حركة دينيّة، نشأت ضمن المذهب البروتستانتيّ، أسّسها ف. ي. شبينر (1635-1705) (Ph. J. Spener) وهو من رعاة الكنيسة اللوثريّة، ويقوم مذهبه على التّقوى الشّخصيّة وأسبقيّة الإحساس الفرديّ في تثبيت الإيمان الدّينيّ، بإزاء المؤسّسة المذهبيّة القائمة. كان كانط متأثّراً بهذه الحركة، وكذلك لسنغ وشلايرماخر. راجع: GS VII, 342-345.

101- في العلاقة بين «التّنوير» (Aufklärung) والوضع السّياسيّ في ألمانيا: GS III, 83-205 ; GS VII, 338-341 ; GS XII, 191-193.

102- ي. ز. باخ (1685-1750) وغ. ف. هندل (1685-1759): موسيقيّان وملحّنان معروفان. لديلتاي، مثل كثير من الفلاسفة والمفكّرين والأدباء الألمان، ولع خاصّ بالموسيقى. راجع عمله: **في الشّعر الألمانيّ والموسيقى:**

Dilthey, *Von deutscher Dichtung und Musik. Aus den Studien zur Geschichte des deutschen Geistes (1885-1907)*, Stuttgart, B.G. Teubner/Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.

103- حركة "Sturm und Drang" - «العاصفة والجموح» - هي حركة أدبيّة وسياسيّة، عرفها النّصف الثّاني من القرن 18، فيها شيء من الردّة عن الرّوح المغالية في التّجريد للتّنوير. ارتبطت بها أسماء هردر وغوته، وأحياناً يضع بعض النّقاد شيلر في ركابها. حول حيثيّات هذه الحركة، راجع: باربارا باومان وبريجيتا أوبرله، **عصور الأدب الألمانيّ: تحوّلات الواقع ومسارات التجديد**، ترجمة هبة شريف، مراجعة عبد الغفار مكاوي، الكويت، 2002، 149-164.

فهرس المصطلحات

	A	
Abbilden	Reproduction	نسخ
Abgrenzung	Délimitation	رسم حدود
Abhängigkeit	Dépendance	تقيّد
Ablauf	Processus	سريان
Allgemeine/Universale	Universel	كلّيّ
Angleichung	Adéquation	مطابقة
Anordnung	Organisation	ترتيب
Anstoß	Pulsion	دافع
Antrieb	Implusion	نزوع
Aufbau	Edification	إقامة/بناء
Auffassen/Auffassung	Appréhension	تصوّر/تحصيل
Aufhebung	Suppression	رفع
Aufklärung	Clarification-Lumières	إيضاح/تنوير
Auslegung	Interprétation-Exégèse	تأويل/شرح
Aussage	Enoncé	قول/قضية
Aussen	Dehors	ظاهر/خارج
	B	
Bedeutsamkeit/Bedeutung	Signification	دلالة
Bedeutungszusammenhang	Ensemble significatif	مجموع دلاليّ
Bedingtheit	Dépendance	تقيّد

Begriff	Concept	مفهوم
Begriffsbildung	Conceptualisation	بناء مفهوميّ
Begrundungsverhältnis	Relation fondatrice	علاقة تأسيس
Beschaffenheit	Constitution	هيئة
Besinnung	Réflexion	تأمّل/تدبير
Besondere	Particulier	جزئيّ/خاصّ
Bestand	Fait/Fonds	مقوّم
Beständigkeit	Persistance	قيام
Bestimmung	Détermination	تحديد/تعيين
Bewusstsein	Conscience	وعي
Bewusstseinzustände	Etats de conscience	حالات وعي
Bindung	Obligation	جبر/إلزام
Blick	Vision	رؤية
	D	
Darlegung	Exposition	استظهار
Darstellung	Présentation	عرض
Denkzusammenhang	Ensemble intellectuel	مجموع فكريّ
Deutung	Interprétation	تأويل
Differenz	Différence	اختلاف
Differenzierung	Différenciation	فصل
Druck	Contrainte	وزر/ضغط
	E	
Einblick	Vision	نظرة
Eindruck	Impression	أثر/انطباع
Energie	Energie	طاقة
Endlichkeit	Finitude	تناه
Entäusserung	Aliénation	اغتراب
Entwicklung	Développement	نموّ/تطوّر
Epoche	Epoque	عصر
Ereignis	Evénement	حادث
Erfassung	Saisie	تحصُّل/أخذ

Erinnerung	Souvenir	ذكر/ذكرى
Erklärung	Explication	تفسير
Erleben	Vivre-Vécu	عيش
Erlebnis	Vécu-Expérience vécue	معيش/تجربة
Erzählung	Récit-Narration	سرد/رواية
Erzeugnis	Produit	نتاج/محصول
	F	
Faktum	Fait	حدث/أمر
Feststellung	Détermination	إثبات
Fluss	Flux	سيلان
Förderung	Encouragement	دفع
Freude	Joie	مسرّة
	G	
Ganze	Totalité-Tout	كلّ/كليّة/جملة
Gebilde	Production	إنشاء
Gegenstand	Objet	موضوع
Gehalt	Teneur	قوام
Gang	Cours	سير/سيرورة
Gefühl	Sentiment	شعور
Geist	Esprit	روح
Geisteswissenschaften	Sciences de l'esprit	علوم الرّوح
Gemeinde	Communauté	طائفة
Gemeingeist	Esprit collectif	روح جماعيّ
Gemeinsamkeit	Communauté	جمع/اشتراك/شركة
Gemeinschaft	Communauté-Société	جماعة/جمع
Generation	Génération	جيل
Geschehen	Avènement-Devenir	حدوث/صيرورة
Geschichte	Histoire	تاريخ
Geschichtschreibung	Historiographie	بحث تاريخيّ
Geschichtswissenschaft	Science de l'histoire	علم التّاريخ

Gesetzbuch	Code	مدوّنة قانونيّة
Gesetzgebung	Législation	تشريع
Gestaltung	Façonnement	تشكيل
Gewissen	Conscience morale	ضمير
Gewohnheitsrecht	Droit coutumier	قانون عرفيّ
Glauben	Croyance	اعتقاد/إيمان
Gleichartigkeit	Homogénéité	تجانس/تشابه
Gleichförmigkeit	Régularité/Concordance	توافق/موافقة
Grenze	Limite	حدّ
Gültigkeit	Validité	صلاحيّة/صحّة

H

Handeln	Agir	فعل
Handelnde	Sujet agissant	فاعل
Hemmung	Obstacle	إبطال
Herrschaft	Souveraineté/ Domination	سيادة/هيمنة
Hinnahme	Prise en compte	حسبان
Historie	Connaissance historique	معرفة تاريخيّة
Historizität	Historicité	تاريخيّة

I

Ideal	Idéal	مثال
Idealität	Idéalité	مَثليّة
Identität	Identité	هويّة/إنّيّة
Individuation	Individuation	تشخّص
Individuelle	Individu	فرد
Individualität	Individualité	فرديّة/كيان فرديّ
Ineinandergreifen	Articulation	تكامل/تدافع/ تشابك
Ineinanderwirken	Imbrication	تداخل
Innen	Dedans	باطن/داخل
Intention	Intention	قصد

Intrepretation	Interprétation	تأويل
	J	
Jurisprudenz	Jurisprudence	فقه القضاء
	K	
Können	Capacité	اقتدار
Konstuktion	Construction	بناء
Konzeption	Conception	تصديق
Korrelat	Corrélat	لازم
Kraft	Puissance	قوّة/ملكة
Kritik	Critique	نقد
	L	
Lage	Attitude	حال/وضع
Lebensausserung	Extériorisation/ Expression de la vie	تعبير عن الحياة
Lebensbezug	Relation vitale	تعلّق حيويّ
Lebenserfahrung	Expérience vitale	خبرة الحياة
Lebensgenuß	Joie de vivre	زينة الحياة
Lebenshorizont	Horizon vital	أفق حياة
Lebenslauf	Cours de la vie	مجرى حياة
Leidenschaft	Passion	هوى
Leistung	Oeuvre/acquis	إجراء/عمل/قُنية
	M	
Macht	Force/Pouvoir/ Puissance	شوكة/سلطة/قوّة
Material	Matériel	رصيد
Merkmal	Caractéristique	أمارة/معْلم
Milieu	Milieu	وسط
Mitfühlen (Mitgefühl/ Sympathie)	Sympathie	تشاعر/إلف
Moment	Moment	لحظة/آن
Motiv	Motif	غرض/مطلب

Muster	Modèle	أنموذج
	N	
Nation	Nation	أمة
Naturwissenschaften	Sciences de la nature	علوم الطبيعة
Nachahmung	Imitation	محاكاة
Nacherleben	Revivre	معايشة
Namengebung	Dénomination	تسمية
Neigung	Inclination	إذعان/انقياد
Nuancen	Nuances	لطائف
	O	
Objekt	Objet	موضوع
Objektivation Objektievirung	Objectivation	موضعة/تحقّق
		موضوعيّ
Objektivität	Objectivité	موضوعيّة
Operation	Opération	إجراء
Ordnung	Succession/Ordre	ترتيب/نظام
Orientierung	Orientation	توجيه
	P	
Pflicht	Obligation/Devoir	إلزام/واجب
Phänomenalität	Phénoménalité	ظاهريّة
Phantasie	Imagination	خيال
Pietismus	Piétisme	مذهب تقويّ
Prozeß	Procédure/Procès	سيْر/إجراء
Physische	Physique	طبيعيّ
Produkte	Produit	محصول
Psychische	Psychique	نفسانيّ
	Q	
Quelle	Source	منبع
	R	
Räsonnement	Raisonnement	استدلال
Rasse	Race	عرق

Realität	Réalité	واقع
Religiosität	Religiosité	تديّن/ديانة
Recht	Droit	حقّ
Rechtvertigung	Justification	تسويغ
Rechtswissenschaft	Science juridique	علم القانون
Reflexion	Réflexion	تأمل/تفكر
Reformation	Réforme	مذهب الإصلاح
Richtung	Orientation/Tendance	اتّجاه/ميل
Regel	Règle	قاعدة
Regelmässigkeit	Régularité	تواتر/انتظام
	S	
Sache selber	Chose même	الأمر نفسه
Sachverhalt	Etat-de-choses	مطلوب
Schaffen	Création	إبداع/خلق
Schema	Schème	رسم
Schicht	Strate/Couche	طبقة/مرتبة
Schöpfung	Création	إبداع
Seelenleben	Vie psychique	حياة نفسيّة
Seelenzusammenhang	Ensemble psychique	مجموع/مساق نفسيّ
Selbst	Soi	ذات/أنيّة
Selbstreflexion	Autoréflexion	تفكر/تأمل ذاتيّ
Selbstständigkeit	Autonomie	استقلال/قيام بالذات
Setzung	Position	وضع
Singulare	Singulier	مفرد/شخصيّ
Sinn	Sens	معنى
Sitte/Sittlichkeit	Mœurs	أعراف/أخلاق
Sollen	Devoir	واجب
Sonderung	Séparation/Délimitation	فصل/تمييز
Sorge	Souci	همّ
Spekulation	Spéculation	تأمّل

Stimmung	Disposition/Sentiment	وجدان/مزاج
Streben	Elan	اندفاع
Strukturzusammenhang	Ensemble structurel	مجموع بنيويّ
Stufe	Etape	طور/مرتبة
Subject	Sujet	حامل/موضوع/ ذات
Subjektivität	Subjectivité	ذاتيّة
	T	
Tat	Action	فعل
Tatbestand	Fonds	مقوم/أمر فعليّ
Tatsache	Fait	واقعة
Tatsächlichkeit	Factualité	وقائعيّة
Tätigkeit	Activité	نشاط/اشتغال
Transposition	Transposition	نقلة
Tranzendent	Transcendant	متعال
Tranzendental	Transcendantal	ترنسندنتاليّ
Trieb	Pulsion	نزوع
Trennung	Séparation	فصل
Tun	Agir/Action	أن يفعل
	U	
Übereinstimmung	Concordance	مطابقة
Überliefung	Tradition	تراث
Übertragung	Transfert	نقل
Umfang	Extension-Etendue	مصداق/امتداد
Umgebung	Environnement	محيط
Unbedingte	Inconditionné	لا مشروط/مطلق
Unterschied	Différence	فرق
Urteil	Jugement	حكم
	V	
Verallgemeinerung	Généralisation	تعميم
Veräusserlichung	Extériorisation	إخراج

Verbindung	Liaison	ربط
Verfahren	Méthode-Démarche	طريقة/منهج
Verfahrungsweisen	Types de démarches	أصناف الطّرائق
Verfassung	Constitution	دستور/هيئة
Verhalt	Conduite	سيرة
Verhaltungsweisen	Types de conduite	أصناف السّير
Verlauf	Ecoulement	جريان
Verstehen-Verständnis	Compréhension	فهم
Verwandtschaft	Parenté	قرابة/مضاهاة
Volition	Volition	مراد
Vollzug	Accomplissement	استكمال/اضطلاع
Vorgang	Processus	سيرورة/حادثة
Vorstellung	Représentation	تمثّل
	W	
Wechselwirkung	Action réciproque	تفاعل
Welt	Monde	عالم
Weltgeschichte	Histoire du monde	تاريخ العالم
Weltregierung	Gouvernement du monde	تدبير العالم
Wiedererkennen	Reconnaissance	تعرّف
Wille	Volonté	إرادة
Wirklichkeit	Réalité	فعليّة/واقع فعليّ
Wirkung	Action/influence	عمل/أثر
Wirkungszuzammenhang	Ensemble intéractif	مجموع تفاعليّ
Wollen	Volonté	عزم
	Z	
Zeitalter	Siècle	قرن/عهد
Zeitverlauf	Cours du temps	مجرى الزّمان
Ziel	But	هدف
Zug	Trait	سمة/آية
Zusammenhang	Ensemble/Cohésion	مجموع/مساق

Zustand	Etat	حال
Zweck	Fin	غاية/مقصد
Zweckmässigkeit	finalité	غائيّة
Zwecksetzung	Projet/Position de fin	غاية مطلوبة
Zweckzusammenhang	Ensemble finalisé	مجموع غائيّ
Zweiseitigkeit	Dualité	مثنويّة

فهرس الأعلام*

أفلاطون: 95، 143-144.
أفيناريوس: 93.
أغسطينوس (القديس): 136.
أرسطو: 99، 104، 144.
أرمينيوس: 170.
أرنولد: 94.
إهرينغ: 85-86.
آيشهورن: 93.
باخ: 184-185.
باسكال: 136.
باور: 96، 144.
بركلي: 89.
بفاف: 182.
بوركهارد (يعقوب): 138.
بيكون: 89.
بيسمارك: 136، 142.
بوانكاري: 93.
بوب: 93، 99.
بوفندورف: 179.

* - مرتبة بحسب رسمها العربيّ، وبحسب صفحات النّشرة الأصليّة المشار إليها في المتن بين معقفين

بوك: 95-96، 114.
بولس: 95.
بوليبيوس: 143، 163-164.
بومر: 94، 182، 184.
تاسيتوس: 170، 174-175.
تسادليتس: 150.
تسلر: 80.
توكفيل: 99، 104-105.
توماسيوس (كريستيان): 179، 182، 184.
ثرفانتس: 183.
ثوكيديدس: 102، 143-144، 163.
دالمبار: 89.
درويزن: 112، 114.
ديكارت: 89.
رانكه: 101-104، 106، 114، 136، 143-144.
ريتشل: 143.
زافينيي: 93، 97-98.
زملر: 94، 182، 184.
سفاريس: 150.
سيغفارت: 93، 160.
شكسبير: 156، 183.
شلايرماخر: 93، 95، 98، 111-112، 114، 140، 144.
شلنغ: 83، 104، 109، 111.
شلوتسر: 94.
شلوسر: 108-109، 184.
شليغل (فريدرش): 95-96، 112.
— (فلهلم): 95.
شوبنهاور: 83.
شيلر: 106، 112.

غاليلي: 89.
غرفينوس: 109، 112-113.
غريم (يعقوب): 93، 96-99.
غوته: 101-102.
غويتشيارديني: 143-144، 164.
غيبون: 94-95، 144.
فاكسموت: 107.
فيشته: 83، 95، 100، 104، 108-112، 115، 157.
فشنر: 83.
فريدرش (الثاني/الأكبر): 150، 171، 179.
فنكلمان: 94-95، 164، 184.
فولف (فريدرش أوغست): 93، 96، 144.
فولف (كريستيان): 107، 179-180، 182.
فولتار: 94-95، 102، 106، 164.
قيصر: 170.
كارلايل: 102-103، 111، 136.
كارمر: 150.
كانط: 89، 93-95، 100-101، 106-109، 111-112، 115، 170، 179.
كبلر: 89.
كلاين: 150.
كوفيي: 99، 127.
كونت: 91، 111، 116، 172.
لامبرت: 89.
لايبنتس: 93، 112، 179-180.
لسنغ: 94-95، 179، 182، 184-185.
لوتسه: 83، 93.
لوثر: 179، 184.
لوك: 89.
ماخ: 93.

ماربود: 175.
ماكولي: 144.
ماكيافيلي: 104، 143، 164.
مولر (يوهانز فون): 99، 102-103.
مولر (أوتفريد): 96.
مولنهوف: 96.
مومزن: 96.
مونتسكيو: 86، 95، 106.
موزر: 164، 184.
ميل: 111، 116.
ميلانختون: 95، 179.
نوفاليس: 95، 177.
نياندر: 143.
نيبور: 93، 96، 99، 101-103، 127، 144، 161-162.
هاملت: 125.
هردر: 95، 99، 103، 106، 164.
هرتسبرغ: 150.
هندل: 185.
هوبز: 91.
هولدرلين: 112.
هومبولد (فلهلم فون): 93، 95-96، 99، 107، 112-115.
هوميروس: 144.
هيغل: 83، 86، 93، 98-103، 105-106، 109-112، 115-116، 143-144، 148-151، 157، 172.
هيرودوتس: 102، 163.
هيوم: 89، 94-95.
يوسابيوس: 143.

الفهرس

مقدّمة المترجم..5

إقامة العالم التّاريخي في علوم الرّوح (1910) 43

I. رسم حدود علوم الرّوح..47

II. في تباين الإقامة بين علوم الطّبيعة وعلوم الرّوح............................59

توجيه تاريخيّ..59

III. قضايا عامّة حول مجموع علوم الرّوح...97

الباب الأوّل : التّصوّر الموضوعيّ 99

الباب الثّاني : بنية علوم الرّوح...109

الفصل الأوّل: الحياة وعلوم الرّوح 111

1. الحياة...111

2. خبرة الحياة 113

3. اختلاف أصناف السّير في الحياة وأقسام الأقاويل في خبرة الحياة.114

4. الوحدات الفكريّة بوصفها أركاناً للحياة ولخبرة الحياة.........116

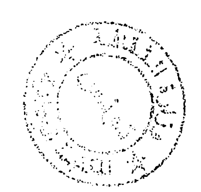
5. انبثاق علوم الرّوح من حياة الأفراد والجماعات........................117

6. اتّصال علوم الرّوح بالحياة ومسألة الصّلاحيّة الكلّيّة لهذه العلوم.....118

الفصل الثّاني: في أصناف السّير التي يعطى بحسبها العالم الرّوحيّ 121

1. مسار التمثّلات انطلاقاً من المعيش.......................................121

2. علاقة التقيّد المتبادل في الفهم 124
3. الإيضاح التّدريجيّ لتعابير الحياة بواسطة التّفاعل المستمرّ بين كلا العلمين.. 128
الفصل الثّالث: موضعة الحياة 131
الفصل الرّابع: العالم الرّوحيّ بما هو مجموع تفاعليّ 139
1. السّمة العامّة للمجموع التّفاعليّ للعالم الرّوحيّ 140
2. المجموع التّفاعليّ بما هو مفهوم أساسيّ لعلوم الرّوح 144
3. طريقة إثبات مختلف المجامع التّفاعليّة.. 146
4. التّاريخ وفهمه بواسطة العلوم النّسقيّة للرّوح 149
المعرفة التّاريخيّة... 149
أطوار الفهم التّاريخيّ... 151
تمييز المجموع التّفاعليّ بحسب الموضوع التّاريخيّ 153
تمييز المجامع التّفاعليّة في التّاريخ من خلال الطّريقة التّحليليّة 155
1. المنظومات الثّقافيّة 155
2. التّنظيمات الخارجيّة والكلّيّة السّياسيّة. الأمم ذات التّنظيم السّياسيّ... 159
3. العصور والقرون.. 168
التّناول النّسقيّ للمجامع التّفاعليّة والجماعات.................................. 180
تعليقات المترجم.. 183
فهرس المصطلحات... 201
فهرس الأعلام... 211



إقامة العالم التّاريخيّ في علوم الرّوح

إنّ رأس الأمر أن ندرس، بنحو نسقيّ تامّ، ابتداءً بالأدنى، الانتظامات التي تعطي بنية المجموع التّفاعليّ، ما له من الحوامل، وذلك اعتماداً على الفرد. أن نتبيّن إلى أيّ حدّ تقدر هذه القوانين البنيويّة على بناء توقّعات للمستقبل، فإنّ ذلك لا يمكن تحديده أصلاً إلاّ إذا ما ثبت هذا الأساس. وقد يكون ما استقرّ في الحادثات التّاريخيّة، وتواتر هو الموضوع الأوّل للدّرس، وعليه يستند الجواب عن كلّ الأسئلة التي تطرح عن التّقدّم التّاريخيّ، أو عن الوجهة التي تتّخذها الإنسانيّة. – إنّ بنية عصر بعينه قد تبيّنت، من بعد ذلك، على شاكلة مجموع مؤلّف من أجزاء مجامع وحركات، في خضمّ مركّب تفاعليّ عظيم، لزمن مّا. بناءً على لحظات هي غاية في التّنوّع والتّبدّل، يتكوّن كلّ معقّد. وهو الذي يحدّد من جانبه لدّلالة التي تقع على كلّ ما شأنه أن يفعل في عصر مّا. فإن كان روح مثل هذا العصر قد تولّد ن شقاوات وعداوات، وجد فيه وبه كلّ فرد دلالته. إنّه المجموع الذي يتحدّد به، خصوصاً، كبار الرّجال التّاريخيّين. أولئك لا يضيع ما صنعوا في مجاهل التّاريخ، بل تستمدّ أهدافهم من لقيم، ومن المجموع الدّلاليّ للعصر عينه. إنّ الطّاقة المنتجة لأمّة من الأمم، في عصر بعينه، إنّما ستمدّ أقصى قوّتها ممّا يقع على أهل هذا العصر من التّقيّد بأفق محدود؛ وأمّا عملهم فيصلح تحقيق ما يشكّل الاتّجاه الرّئيس للعصر. بهذا، يصيرون أعلاماً له.

فلهلم ديلتاي (1833-1911)

فيلسوف ألمانيّ يعتبر من أعلام الفكر الكبار في القرن 19. اشتهر بأعماله في مجالي لتاريخ والأدب الألمانيين، وفي فلسفة الفن والدين. انشغل فلسفيّا بتمييز علوم الإنسان عن علوم لطّبيعة وضبط أصولها ومناهجها وأغراضها. ساهمت أبحاثه في علوم النّفس والتّربية والأخلاق الجماليّات والتّأويلية في دفع العلماء والفلاسفة المعاصرين إلى آفاق غير معهودة. أهم أعماله **حياة شلايرماخر** (1870) و**مقدمة في علوم الروح** (1883).

فتحي إنقزّو

أستاذ الفلسفة المعاصرة بجامعة تونس المنار. نشر: **هوسّرل ومعاصروه** (المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء 2006)؛ **قول الأصول. هوسّرل وفينومينولوجيا التخوم** (منشورات الاختلاف-ضفاف-دار الأمان، 2014)؛ من ترجماته: إدموند هوسّرل، **فكرة الفينومينولوجيا** (المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2007)؛ بول ريكور، **سيرة الاعتراف** (المركز الوطني للترجمة، تونس 2010)، **الوجود والماهيّة والجوهر عند أفلاطون وأرسطو** (ترجمة جماعية، المركز الوطني للترجمة، تونس 2011).


9789938877014

20 د.ت أو ما يعادلها